



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS DE PALMAS - TO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
PROFISSIONAL – PROF-FILO

ADRIANE CALDAS DOS SANTOS

O PENSAMENTO DOS POVOS AMERÍNDIOS E O
ENSINO DE FILOSOFIA PARA CRIANÇAS

Palmas (TO)

2024

Adriane Caldas dos Santos

**O pensamento dos povos ameríndios e o ensino de filosofia
para crianças**

Dissertação apresentada ao Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO, como parte integrante do processo de obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo orientador e pela Banca Examinadora.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral

Palmas (TO)

2024

Catálogo na Publicação (CIP)

S237p Santos, Adriane Caldas dos
O pensamento dos povos ameríndios e o ensino de filosofia para
crianças. / Adriane Caldas dos Santos. — Palmas, TO, 2024.

199 f.

Dissertação (Mestrado Profissional) - Universidade Federal do
Tocantins - Campus Universitário de Palmas - Curso de Pós-
Graduação (Mestrado) Profissional em Filosofia, 2024.

Orientador: Roberto Antônio Penedo do Amaral

1. Narrativas ancestrais. 2. O pensamento ameríndio. 3. Os
saberes ameríndios 4. Ensino de filosofia para crianças. I. Título

CDD 100

ADRIANE CALDAS DOS SANTOS

O PENSAMENTO DOS POVOS AMERÍNDIOS E O ENSINO
DE FILOSOFIA PARA CRIANÇAS

Dissertação apresentada ao Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO, como parte integrante do processo de obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo orientador e pela Banca Examinadora.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral

Data de aprovação: _____/_____/_____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral – UFT (Orientador)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco – UFT (Membro interno)

Prof. Dra. Alice Parrela Medrado - Unimontes (Membro externo)

Ao meu pai, in memoriam, que incansavelmente
contava a história do jacaré, da onça e do macaco.

AGRADECIMENTOS

Gratidão é a palavra que mais reverbera em todo o meu ser.

Agradeço a Deus pela minha existência.

Agradeço aos meus pais pelo amor incondicional.

Agradeço aos meus irmãos pela presença.

Agradeço à minha família não humana, Nina e Maia, por serem um presente em minha vida.

Agradeço, em especial, ao Professor Roberto Penedo do Amaral, que, com muita sabedoria e serenidade, me conduziu nos caminhos da pesquisa. Nos momentos de dúvida e insegurança, era bom ouvir a sua voz serena e sábia, um conforto para a mente e para a alma.

Agradeço aos meus amigos pelos momentos de confraternização, momentos de alegria, de palavras soltas e de muita zoeira.

Agradeço aos Professores e Professoras do Programa de Mestrado Profissional.

Agradeço ao Coordenador do Mestrado Profissional, Professor José Soares, pela acolhida nos momentos de dúvidas e incertezas.

Agradeço ao amigo, Luís Cardoso, Professor de Sociologia na faculdade de Ciências Sociais, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política na UFPA, pela escuta sensível.

Agradeço à Professora Alice Medrado, à Professora Stela Maris da Silva e ao Professor Judikael Castelo Branco, pelas contribuições feitas no exame de qualificação, fase indispensável para a continuidade do processo de escrita deste trabalho.

Agradeço a todos os colegas do PROF-FILO.

Agradeço a todos os estudantes que passaram pela minha vida.

Agradeço à Equipe Gestora da Escola de Tempo Integral Daniel Batista, que contribuiu diretamente para a realização da pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo compreender a visão que as crianças apresentam em relação aos povos da floresta, da sua cultura e dos conhecimentos por eles produzidos como conteúdo da disciplina de Filosofia para o Ensino Fundamental. A sequência didática foi o instrumento utilizado para captar as impressões dos estudantes a respeito do pensamento ameríndio enquanto conteúdo, pois a intenção da pesquisa é de tornar conhecida a cultura desses povos, mediado pelas obras de autores e autoras ameríndios. Dessa forma os estudantes poderiam ter contato com os conhecimentos sobre os saberes dos povos da floresta e suas características, como a oralidade, o respeito pelos mais velhos, o conhecimento vindo das palavras dos espíritos e pela relação intrínseca entre humano, não humano e a natureza. Os povos tradicionais têm uma riqueza de conhecimento, com a qual ainda não temos acesso devido à sua oralidade. Para acessá-lo devemos “traduzi-lo” para a escrita. O livro para a cultura ocidental tem o mesmo grau de importância quanto as palavras para as sociedades orais. Sem esses instrumentos de registro cultural, não seria possível a preservação dos saberes. Nesse sentido, estudar os autores ameríndios é tornar conhecido o aprendizado por meio da oralidade.

Palavras-chave: Povos ameríndios. Filosofia. Ensino Fundamental. Oralidade. Saberes tradicionais.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the vision that children have regarding forest peoples, their culture and the knowledge they produce as content for the Philosophy course for Elementary School. The didactic sequence was the instrument used to capture the students' impressions regarding Amerindian thought as content, since the intention of the research is to make the culture of these peoples known, mediated by the works of Amerindian authors. In this way, students could have contact with knowledge about the knowledge of forest peoples and their characteristics, such as orality, respect for elders, knowledge coming from the words of spirits and the intrinsic relationship between humans, non-humans and nature. Traditional peoples have a wealth of knowledge, which we still do not have access to due to their orality. To access it, we must "translate" it into writing. For Western culture, books have the same degree of importance as words for oral societies. Without these instruments of cultural recording, the preservation of knowledge would not be possible. In this sense, studying Amerindian authors means making learning known through orality.

Keywords: Amerindian peoples. Philosophy. Elementary Education. Oral Tradition. Traditional Knowledge.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 NARRATIVAS ANCESTRAIS: HISTÓRIAS MÍTICAS, PERSPECTIVISMO	
AMERÍNDIO E AS PALAVRAS DOS ESPÍRITOS	23
2.1 Histórias míticas	24
2.2 O perspectivismo ameríndio	34
2.3 As palavras dos espíritos	44
3 O PENSAMENTO AMERÍNDIO – O CONHECIMENTO QUE VEM DAS	
PALAVRAS	55
3.1 O sopro de vida.....	57
3.2 Sonho – a escola.....	67
3.3 O homem-espírito.....	67
4 OS SABERES AMERÍNDIOS E O ENSINO DE FILOSOFIA PARA CRIANÇA	85
4.1 A educação ameríndia	86
4.2 A filosofia da infância no ensino de filosofia para criança.....	93
5 A COMPREENSÃO DAS CRIANÇAS SOBRE OS POVOS DA FLORESTA –	
PROPOSTA DE INTERVENÇÃO PRÁTICA DE ENSINO DE FILOSOFIA PARA	
CRIANÇAS	104
5.1 A sequência didática	105
5.2 As crianças	110
5.2.1 O que sei sobre os indígenas?	111
5.2.2 Escreva o que mais chamou sua atenção sobre as ideias de Davi Kopenawa.....	113
5.2.3 Como você conceitua o pensamento ameríndio?	113
5.2.4 Como vejo os indígenas?.....	114
5.2.5 O que não acredito na história da criação do mundo na visão ameríndia?	115
5.2.6 Escreva as principais ideias do pensamento ameríndio, relatando em seguida seu entendimento sobre o assunto estudado em sala.	117
5.2.7 O que você entendeu sobre o pensamento ameríndio?	118
5.2.8 O que penso sobre o pensamento ameríndio?	118
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
REFERÊNCIAS.....	123
ANEXOS.....	127
APÊNDICES	132

1 INTRODUÇÃO

Falar do ensino de Filosofia no Ensino Fundamental para crianças em Palmas está intimamente relacionado à criação e à implantação, em 2007, de sua primeira escola municipal de tempo integral (ETI) do estado do Tocantins, a ETI Pe. Josimo Tavares, localizada na região norte do município. O currículo dessa escola foi considerado, na época, bastante inovador por ofertar aos educandos tanto disciplinas de conhecimento acadêmico quanto modalidades esportivas e culturais. A proposta de ensino estava voltada para a formação integral da criança, uma verdadeira revolução educacional nunca vista no ensino público da capital e do estado.

Trabalhei nessa escola no período de 2008 a 2015, com as seguintes disciplinas: Leitura, Estudo Monitorado, Professora Regente do 5^a Ano e, por fim, Filosofia. Dessas disciplinas com as quais trabalhei, apenas na regência sentia-me mais confiante como professora, afinal de contas, tinha os livros como principal material pedagógico disponível, além das constantes cobranças por resultados positivos no IDEB (Índice de Desenvolvimento da Educação Básica).

Tudo era bastante improvisado e precário pedagogicamente, só não a estrutura física da escola, pois não havia, em seus primeiros anos de funcionamento, material didático diversificado ou livros específicos das novas disciplinas para os estudantes e nem para os professores. Os únicos livros disponíveis para atender essa clientela vinham do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) do Governo Federal.

Comecei a ministrar as aulas de Filosofia quando reduzi minha carga horária de trabalho na escola para assumir outra vaga de concurso. A gestão da escola concedeu-me inicialmente as aulas de Ensino Religioso, mas não aceitei. Restaram como opções as disciplinas de Artes ou Filosofia, escolhi a Filosofia. Pedagoga de formação, ensinar Filosofia não seria um problema por ter certa familiaridade com os conteúdos da disciplina, mas não sabia quais assuntos poderiam ser abordados com crianças de primeira fase, do 2^o ao 4^o ano. Nesse momento, fui tomada de perplexidade, pois não tinha os conteúdos para ensinar, pois não havia material didático-pedagógico da disciplina na escola, sem contar que não tinha formação nessa área de conhecimento.

Durante os anos trabalhados na ETI Pe. Josimo Tavares, nunca foram ofertados cursos de formação para professores. Os conteúdos das novas disciplinas eram trabalhados conforme a ideia que cada professor construía ao ter contato com a matéria com a qual iria ministrar as aulas, e os conteúdos vinham de pesquisas feitas no Google.

Penso nas limitações que a coordenação pedagógica apresentava no que tange à orientação aos docentes a respeito das novas disciplinas do currículo da ETI. O ensinar nessa escola em seus primeiros anos se assemelha à sensação de se estar dando um salto no escuro. Vivíamos um paradoxo profissional, uma escola com uma proposta de ensino inovador e com docentes “perdidos” pedagogicamente em relação aos conteúdos a serem ministrados nas novas disciplinas do currículo.

Em 2015, fui ministrar aulas na ETI Daniel Batista e, no ano de 2017, previda pela incerteza profissional, resolvi prestar o vestibular para Filosofia. Ensinar algo sobre o qual se desconhece os fundamentos estava ficando insustentável por reconhecer estar vivendo uma espécie de “autoengano pedagógico”. Ou fingiria que ensinava, utilizando-se de material da internet, ou decidiria “sair da caverna”, optei em sair. Fiz a graduação ao mesmo tempo em que trabalhava como professora de Filosofia para crianças, mas as incertezas aumentavam em vez de diminuir.

Percebia o quão ficava distante conciliar o estudar e o ensinar Filosofia no Fundamental I e II na mesma medida em que cursava Filosofia na universidade. As crianças em sua maioria encontravam-se em processo de alfabetização, outras mal sabiam ler minimamente, e ainda havia aquelas que não sabiam ler, apenas escreviam, portanto, não poderiam compreender os pensamentos filosóficos apresentados como eu imaginava.

Primeiro, porque havia o mito entorno da Filosofia como uma disciplina difícil, uma fala frequente tanto por parte das crianças quanto da dos adultos professores, e isso precisava ser desmistificado. Segundo, havia a necessidade de adaptar a linguagem filosófica para uma “linguagem do entendimento”, a “tradução” de uma linguagem para outra como diria Walter Benjamin (1892-1940) (1994), para assim tornar os conteúdos da disciplina comunicáveis para as crianças, as quais deveriam perceber sua aplicabilidade prática em seu dia a dia.

Dessa maneira, passei a mostrar-lhes as contribuições da disciplina para o ambiente escolar, a começar pela organização da sala em fileiras ou em círculos, nos momentos de ir ao almoço em fila, quando deveriam esperar o colega vir do banheiro para o outro poder ir ou quando experienciavam a liberdade de sair da sala num momento de escolha despreziosa e eram “pegos” pela coordenação pelo simples prazer de estar fazendo o que se quer durante a aula, num outro ambiente da escola externo às paredes da sala de aula. Com o tempo, puderam verificar que o ato de filosofar está presente em todas as atitudes humanas.

Comprei uma coleção da editora Moderna voltada para o ensino de Filosofia para o Fundamental II, verifiquei que essa coleção vinha com uma linguagem mais acessível que facilitaria o trabalho em sala de aula e ao mesmo tempo levaria as crianças a compreenderem

os vários discursos filosóficos. Mas tal iniciativa confrontou-se com a falta de acesso desse material pelos estudantes que não o adquiriram e nem a Secretaria de Educação Municipal se mostrou interessada em comprá-lo para os estudantes matriculados na ETI. Dessa forma, eu era obrigada a copiar no quadro os conteúdos.

Desconheço livros de Filosofia para o Fundamental I, até comprei umas novelas do Matthew Lipman (1923-1804), mas seus textos eram longos e as histórias muito descontextualizadas da minha realidade escolar. Então comprei alguns paradidáticos como: As cores dos sentimentos, Meninas negras, Minha mãe é negra sim!, entre outros.

A aula com duração de uma hora era praticamente perdida no copiar, na organização da sala, na gestão dos conflitos interpessoais, nas saídas para beber água e ir ao banheiro. O tempo que restava para o ensino de Filosofia era razoável, e as crianças diziam que nada entendiam. Tal fato deixava-me preocupada pela sensação de não estar contribuindo profissionalmente para o desenvolvimento filosófico das crianças.

Até que uma estudante do 9º Ano fez a seguinte indagação: “na Filosofia só há homens, as mulheres não são filósofas?”. Depois dessa inocente inquirição da criança foi que percebi o quão o meu ensino estava voltado para os filósofos e precisava incluir as mulheres filósofas, os indígenas, os afro-brasileiros e também os filósofos brasileiros e a literatura. Percebi a partir dos olhos de uma criança que na universidade eu não havia estudado pensadores fora da rota europeia e estadunidense. Decidi incluir nos conteúdos de Filosofia diferentes linhas filosóficas e de saberes, além de inserir a literatura infanto-juvenil como apoio didático-pedagógico no ensino de Filosofia para as crianças.

Para os estudantes não alfabetizados, realizei avaliação oral e promovi rodas de leitura nas quais todos eram convidados a ler determinado texto. Os que não estavam familiarizados com o processo de interpretação dos códigos explanavam oralmente ao final da leitura o seu entendimento sobre a história lida pelos demais. A única exigência solicitada aos estudantes era de que se tivessem o mútuo respeito pelo ritmo de leitura que cada um apresentava. Às vezes, eles pediam para ilustrar o que entenderam da leitura feita e ouvida em sala. A roda de leitura acontecia na última sexta-feira de cada mês, com obras de meu acervo pessoal ou com obras escolhidas e levadas pelas crianças.

A ETI Pe. Josimo Tavares foi a primeira escola pública de Ensino Fundamental do estado do Tocantins e da capital a inserir no currículo do Ensino Fundamental a disciplina de Filosofia, pois esta é ofertada a partir do Ensino Médio. As demais escolas ampliadas e construídas posteriormente seguiram o formato, tanto estrutural quanto pedagógico da ETI Pe. Josimo. Apenas as escolas de tempo parcial seguem o modelo curricular comum do Ensino

Fundamental, ou seja, não consta nas grades curriculares as oficinas curriculares¹. Tempos depois, encontrei as orientações didático-pedagógicas da escola de tempo integral no documento intitulado “Proposta de Implantação da Escola de Tempo Integral da Região Norte da Rede Municipal de Ensino de Palmas-TO”.

Nesse documento, encontra-se a diretriz curricular para a disciplina de Filosofia com os pressupostos teóricos, encaminhamentos metodológicos, eixos norteadores e avaliação, como sugestão a ser seguidos pelos docentes de cada disciplina. No Anexo 1 desta dissertação, apresento a resolução CME-PALMAS-TO, nº 01 de 27/01/2011, com a matriz curricular do Ensino Fundamental das Escolas de Tempo Integral do Meio Urbano – 1º ao 5º Ano e de 6º ao 9º Ano, com os seus componentes curriculares.

De acordo com o documento elaborado pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED, 2005), o pressuposto teórico da disciplina de Filosofia é a reflexão filosófica dos pensamentos, linguagens e comportamentos, os quais terão a função de desenvolver no aluno o pensamento crítico-reflexivo e de aprendizagem significativa dos conteúdos trabalhados em sala. A metodologia é pautada na leitura, na discussão e na análise dos materiais que são discutidos durante as aulas, cabendo ao professor o papel de mediador dos debates com os educandos, além de desenvolver a consciência crítico-reflexiva e da aceitação dos diferentes modos de pensar.

A avaliação é pautada no caráter diagnóstico-formativo, em que se deve priorizar a participação dos estudantes. Os eixos norteadores da disciplina podem ser considerados como fonte de informação para os professores de Filosofia para elaborarem e selecionarem quais conteúdo deve ser estudados pelos discentes. No Anexo 3, são apresentados os eixos norteadores por ano escolar.

No que tange ao conteúdo da disciplina de Filosofia, busquei compreender, por meio da observação do contexto escolar e das leituras dos documentos oficiais de criação da escola de tempo integral, além da análise dos eixos norteadores do Ensino de Filosofia para os educandos do Fundamental II, se havia alguma referência de conteúdo voltado para o ensino da história e da cultura dos povos ameríndios. Esse estudo foi direcionado ao ensino de Filosofia para crianças do Ensino Fundamental II matriculadas nas unidades escolares de tempo integral. Essa

¹ As disciplinas que fazem parte das oficinas curriculares são: Atividades de Linguagem e de Matemática (Estudo Dirigido, Experiência Matemática, Iniciação à Investigação Científica, Leitura, Língua Estrangeira Moderna (Espanhol), Informática, Atividades Artísticas (Teatro, Coral, Flauta, Dança), Atividades Esportivas e Motoras (Natação, Iniciação Esportiva).

investigação me conduziu à seguinte problematização: Como ensinar o pensamento ameríndio enquanto saber dos povos tradicionais na disciplina de Filosofia?

Partindo desse referencial de educação integral, esta pesquisa se propõe a entender de que forma a Filosofia, como disciplina no Fundamental II, poderá contribuir para o desenvolvimento de uma consciência crítico-reflexiva e da aceitação dos diferentes modos de pensar do educando como recomenda o documento oficial elaborado pela Secretaria Municipal de Educação de Palmas. Leva-se em consideração que nesse documento não consta entre seus eixos norteadores alguma referência de sugestão de conteúdo sobre os povos ameríndios no ensino de Filosofia. Um pensamento que não têm origem grega, mas constitui-se um saber tradicional que faz parte da cultura brasileira que pode vir a ser objeto de estudo da própria Filosofia, bem como um modo de pensar que bordeja o filosófico.

Esta pesquisa iniciou-se com a pretensão de analisar a falta da temática indígena nos conteúdos de Filosofia no contexto dos diferentes modos de pensar como bem preconiza o documento oficial. Mas, ao longo do desenvolvimento da pesquisa, verificou-se que se adotaria como método de análise dos dados o conceito de Filosofia como uma constelação de saberes, voltada não apenas para as questões relacionadas aos processos de construção de conhecimentos, mas também para as questões da sustentabilidade ecológica, a cidadania planetária e o restabelecimento dos vínculos dos seres humanos com a natureza.

Nessa perspectiva, ela se tornará método, a qual tudo poderia submeter e absorver por meio dos diferentes modos de pensar, entre eles, a interculturalidade e a diversidade de saberes que se fundamentam na sustentabilidade da vida e no equilíbrio do ser humano consigo mesmo e com o planeta, numa espécie de expansão geográfica do fazer filosófico. E, como método filosófico, ampliará seu escopo de atividades, inserindo na Filosofia os variados objetos de estudo. No caso desta pesquisa, será incluído o pensamento ameríndio, estabelecendo diálogos com os saberes da cultura e do pensamento brasileiro. Isso ocorrerá porque partiríamos da filosofia europeia para chegarmos à filosofia imersa nas diferentes culturas do Brasil, como bem pontua Silveira (2023) em sua obra *Filosofia Latino-Americana*. Sendo assim, o caminho filosófico escolhido nesta pesquisa seguirá a concepção de Filosofia como infância em Walter Kohan (2003), pois a filosofia é uma criança sem idade cronológica e sem conhecimentos estanques.

A Filosofia, nesse contexto, será o método de pesquisa. Enquanto método, a Filosofia expandirá geograficamente seu objeto de estudo em relação aos problemas humanos, imergirá nos diferentes contextos culturais, interagirá e dialogará com diferentes epistemologias e ontologias. Daí a escolha do pensamento de Davi Kopenawa, pois seu saber ecológico não

separa homem e natureza e nem corpo e espírito. Todo o saber dos povos da floresta vem das palavras dos espíritos, e, mediante tal forma de pensar buscarei dialogar com a Filosofia de tradição europeia.

Para a constituição deste trabalho acadêmico, incluirei a discussão sobre a Filosofia na concepção de infância proposta por Walter Kohan (2003). Este autor entende a infância não pelo viés da imaturidade, da dependência, da fragilidade, da idade cronológica, mas a infância que busca, experimenta, que não tem idade, que se pauta pela novidade e pelo inesperado. É com esse olhar pedagógico que Kohan (2003) pensa o ensino de Filosofia para criança, baseando-se nas ideias filosóficas de Heráclito, Sócrates, Rancière e Gilles Deleuze, da Filosofia como metáfora de um pensamento sempre por vir, com um pensar sempre presente sem a pretensão da totalidade e da moralidade que classifica e ignora os diferentes modos de saber, de viés único para o filosofar.

Para Kohan (2003), o pensamento infantil na filosofia surge com os pré-socráticos, mas é com as ideias de Heráclito que o autor busca simbolizar a novidade de um tempo que não é cronológico, sem início, meio e fim, não desenvolvimentista, uma temporalidade da irrupção, do instante, do sempre presente. Kohan (2003) pensa a criança como um jogo de oposições, pois ela, diferente dos adultos, vive o não vivível, pensa o não pensável e espera o inesperado. O pensamento da criança é comparado a uma metáfora, ausente de idade e de classificação cronológica do tempo: “Este modo de pensar a criança é uma metáfora de um tempo sem continuidade do passado, presente e futuro. É uma criança sem idade, sempre presente, enquanto devir de uma vida possível” (Kohan, 2003, p. 148).

Dessa maneira, a criança é alguém sem idade, que pensa por meio dos jogos de oposição, não internalizando no seu pensar um conteúdo ou ensinamento fechado do tipo: não pode, não deve, não é certo, capaz de enclausurá-la. Heráclito fala como uma criança, por isso seu pensamento filosófico é o do jogo de oposições, de um pensar sempre por vir, de uso de palavras simples. Por usar as palavras de forma simples, percebe que o domínio da palavra se projeta no terreno da luta política à luta filosófica. A luta pela posse da palavra nos leva ao *logos* filosófico.

Segundo Kohan (2003), em Heráclito, há dois tipos de criança. Um deles se opõe ao adulto e refere-se ao fragmento 79: “o homem pode ser chamado de sem palavra em relação à divindade, como a criança (pode sê-lo) em relação ao homem”. Nesse fragmento, Heráclito faz um paralelo com a potencialidade da palavra. Para ele, a palavra da criança tem o mesmo valor da palavra do adulto diante da divindade. E ser criança é ser oposto ao adulto, a primeira etapa da vida humana. Já no fragmento 52 a palavra “criança” significa algo que não tem oposto, “o

tempo da vida é uma criança que joga um jogo de oposições. De uma criança, seu reino”. Esse tempo é um tempo de destino, não cronológico, mas um tempo determinado pela vida humana.

O ensino de Filosofia em Sócrates, de acordo com a proposta de Kohan (2003), ganha a dimensão da pergunta como potência no ato de pensar e será uma metáfora que possibilita a Filosofia tornar-se uma pedagogia e uma política não totalitária. A metodologia socrática de perguntar ao seu interlocutor o que sabe até levá-lo a perceber que nada sabe demonstra que o conhecimento não tem fim, não é algo absoluto. O saber socrático não é algo que se adquire ou transmite, mas algo a ser buscado, de caminho, de desejo subjetivo que vêm de dentro da pessoa, é, portanto, um conhecimento interior.

A Filosofia em Sócrates tem relação com o saber por meio da busca de si mesmo, levando-nos a uma transformação interior. Para isso, basta que nos afastemos das certezas e de saberes que carregamos acerca de quem e sobre quem somos, de modo que o conhecimento interior esteja aberto à pergunta e à busca. A pedagogia socrática é um convite ao autoconhecimento. Nessa perspectiva, o educador não é um transmissor de conhecimento, mas aquele que, de repente, cria uma inquietude no educando, a inquietude do conhecer-se.

Em Rancière (2015), a infância da Filosofia paira numa perspectiva da igualdade como princípio político irrenunciável da prática educacional. A construção da sua ideia parte da crítica da lógica da explicação e do modelo socrático de ensino como princípio necessário do ensinar pela igualdade das inteligências. Kohan (2003), ao citar Rancière, faz uma comparação entre os mestres Jacotot e Sócrates. Jacotot é um mestre emancipador, que ensina as matérias sem explicá-las, pois são os próprios alunos que decidem quais métodos e caminhos podem trilhar na busca pelo seu próprio conhecimento. Jacotot interroga e verifica se os estudantes estão fazendo seus trabalhos com zelo e atenção, fazendo-lhes as seguintes interrogações: “o que vê?”; “o que pensas disso?”; “e o que fazes com isso?” (Rancière, 2015, p. 44).

Já, em Sócrates, há uma forma aperfeiçoada de tutela que se reveste de emancipação, pois, por baixo de uma pedagogia da pergunta e da resposta, camufla uma relação de desigualdade e dependência, entre o mestre que detém o conhecimento e a aquele que se encontra em estado de ignorância. Logo, Sócrates não ensina de fato para emancipar, mas para tornar e manter a inteligência do outro submisso à sua, e com isso perpetuar a desigualdade existente entre mestre e discípulo.

Percebe-se que Kohan (2003) identifica na pedagogia de Rancière um ensino de Filosofia na perspectiva da igualdade das inteligências, pois ninguém é mais inteligente que o outro, somos todos iguais no que tange ao modo de pensar. Sem o princípio da igualdade das

inteligências, é impossível pensar a educação para a emancipação e, sobretudo, um ensino de Filosofia.

Como condição para poder emancipar, um mestre emancipador deve começar por ele mesmo. Para emancipar é necessário emancipar-se. Para isso, basta um gesto, uma postura, uma atitude: aceitar o princípio de que todas as inteligências são iguais, de que todos os seres humanos são igualmente pensantes; isso supõe inverter o cogito cartesiano (“sou um ser humano; portanto penso”), reconhecer que o pensamento é um tributo da humanidade (Kohan, 2003, p. 199).

Mas afinal o que é o aprender e o ensinar Filosofia para Kohan? Não há resposta para essa pergunta, pois é uma pergunta infantil, que não tem resposta, porque aprender e ensinar não é uma relação de dominação, de desiguais. É na igualdade da relação entre aprender e ensinar que surge a infância da Filosofia, pois quem ensina aprende e quem aprende de repente ensina, numa completa relação de igualdade e de compartilhamento de experiências e de saberes.

[...] aprender é uma virtualidade que se verifica no encontro com os outros iguais. Aprender não é diferente de repetir, imitar, traduzir, decompor, recompor, experimentar o prazer e a dor e comunicar esse prazer e essa dor aos seus semelhantes para comover-se reciprocamente, para compreender e ser compreendido pelos outros seres razoáveis. A comunicação razoável se funda na igualdade entre estima de si e estima dos outros”. A razão e uma sociedade razoável nascem de uma sociedade de iguais (Kohan, 2003, p. 202).

Assim, Kohan (2003) alerta que o ensinar filosofia só acontece quando se tem uma educação emancipadora de princípio infantil do ensinar e aprender entre os iguais, sem métodos e conhecimentos estanques, sem a relação de poder, sem a lógica da explicação que inferioriza quem está na busca do conhecimento. Na verdade, é um método em que o sujeito trilha seu próprio caminho de conhecimento.

A Filosofia de Deleuze (1925-1995), segundo preconiza Kohan (2003), é uma Filosofia do pensar. Ela nasce, gera-se e expande-se a partir do encontro com aquilo que nos força a pensar, é uma inquietude, uma problematização da existência, é no plano da imanência que surge a imagem que o pensamento se dá de si mesmo para poder pensar, para orientar-se no pensamento, sem ser um método, um conhecimento ou uma opinião. É no plano da imanência² que há o movimento do pensamento que pode ser levado ao infinito até que ele se desloque para um outro plano sobre o qual se queira pensar.

² Imanência – segundo o dicionário Nicola Abbagnano, a realidade é tudo aquilo que percebo.

Nesse caso, a Filosofia consiste em fazer planos, colocar problemas e criar conceitos, sendo que os problemas dão todo o sentido aos conceitos elaborados pela Filosofia. Se a Filosofia não gera um pensamento de inquietude, tornar-se-á uma polícia do pensamento, que o obtura e o reprime. De acordo com essa premissa, o pensar é um encontro. Por ser um encontro, não pode ser antecipado, deduzido ou previsto pelos formatos didáticos. Não há formas predeterminadas que o produza, nem técnicas e métodos que façam crer no seu aprendizado por meio da transmissão de conhecimento que faça o educando aprender a pensar filosoficamente.

Não sabemos por que caminhos alguém aprende a pensar. Porém, sabemos que sem o heterogêneo, sem a diferença livre e a repetição complexa, não há aprendizagem, nem pensamento; que ensinar segundo as formas da imitação, da reprodução do mesmo, da causalidade ou do instrumento é não favorecer o encontro do pensar. Os que acreditam que no seu saber ou no seu método está contido o que o outro “deve” aprender a pensar, dificilmente gerarão pensar no pensamento. Pensamos, portanto, que não é possível ensinar nem aprender a pensar reproduzindo, copiando, sem estar a caminho de aprender a pensar (Kohan, 2003, p. 233).

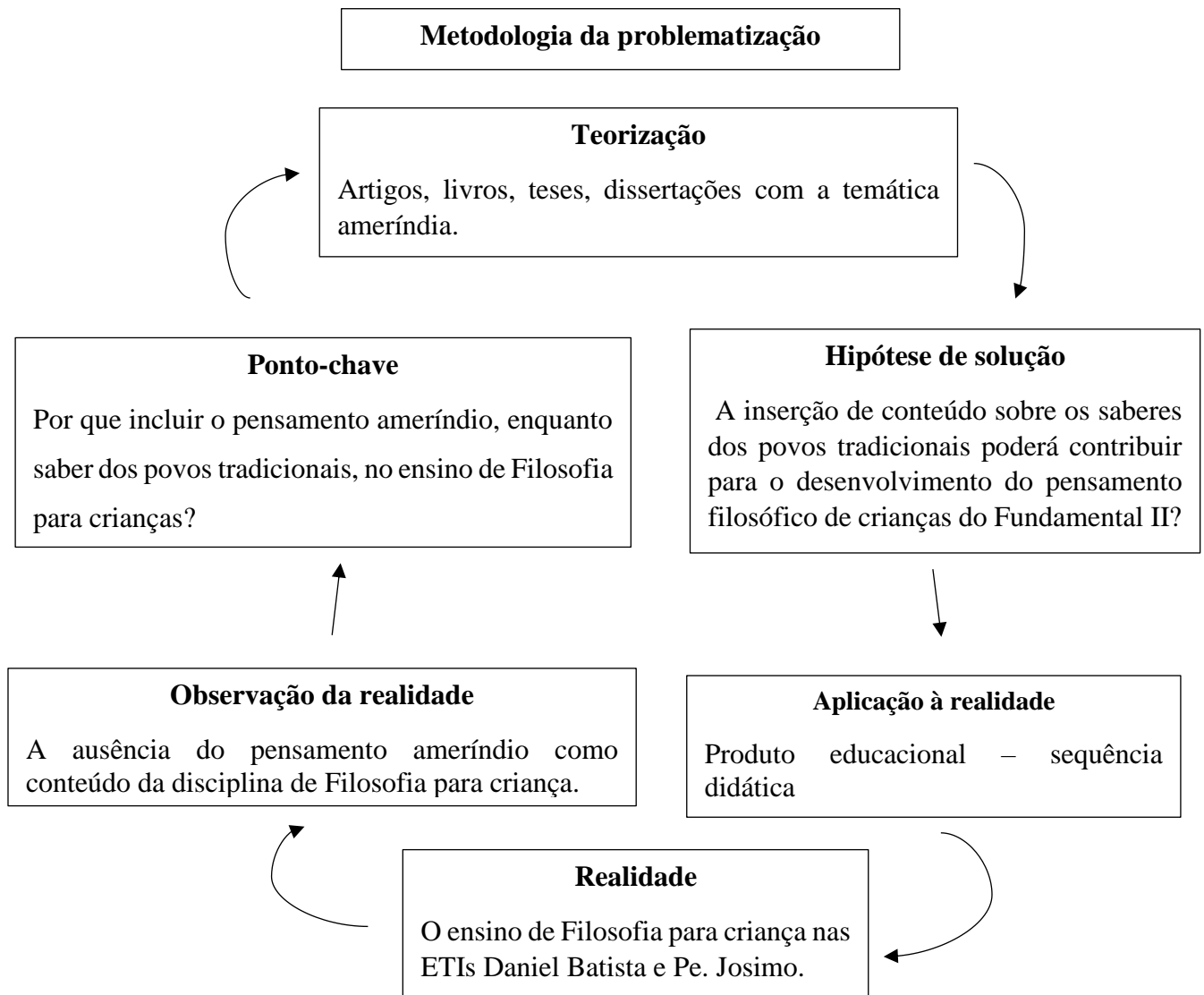
O ensino de Filosofia para criança pode ser concebido como política do ensinar a pensar, mas a sua essência é a afirmação da diferença nos mais variados tipos filosóficos que se possa conhecer, pois o pensar é um encontro. Ensinar a pensar tem a ver em proporcionar as condições para que esse encontro aconteça. Mas não existem fórmulas e nem receitas para isso, apenas uma extensa e trabalhosa preparação por parte dos educadores, já que ninguém está isento de aprender a pensar. Portanto, o ensino de Filosofia para criança é um encontro de conhecimentos que vêm das palavras, como é no caso do pensamento ameríndio, e com o conhecimento da escrita, que vêm dos grandes filósofos ocidentais.

Esta pesquisa, nesse sentido, constitui-se num estudo bibliográfico, que inicialmente se propõe a analisar documentos oficiais normatizadores do ensino público municipal de Palmas-TO e, assim, buscar compreender se, ao inserir nos conteúdos da disciplina de Filosofia a temática indígena, poderá contribuir para o desenvolvimento de um pensamento crítico-reflexivo e dos diferentes modos de pensar filosoficamente.

A metodologia utilizada durante a pesquisa bibliográfica até a aplicação do produto foi a metodologia da problematização com o Arco de Maguerez (observação da realidade, pontos-chave, teorização, hipóteses de solução e aplicação à realidade) (Figura 1), pois se buscou na realidade o ponto de partida e fonte do problema, para em seguida encontrar meios de intervenção prática.

Segundo Berbel (2012), a metodologia da problematização fundamenta-se na práxis como atividade transformadora, consciente e intencionalmente realizável. Nesse sentido, por esta pesquisa ser um estudo da prática social vivenciada no ambiente educacional, essa metodologia se tornou viável pela possibilidade de que a dialética da práxis permitiu refletir sobre o pensamento filosófico ocidental juntamente com os saberes dos povos tradicionais no ensino de Filosofia para crianças. Assim, no confronto dialético entre o conhecimento teórico e a prática profissional-social, buscou-se encontrar uma intervenção crítico-reflexiva que possibilitasse a transformação da realidade, nesse caso, a inserção do pensamento dos povos ameríndios nos conteúdos da disciplina de Filosofia.

Figura 1 – Metodologia da problematização



Fonte: a autora.

Na primeira etapa, foi feita a observação direta da realidade combinando as leituras de documentos oficiais, livros, artigos com o problema de pesquisa para, em seguida, analisar e investigar os possíveis fatores que poderiam interferir no problema e suas possíveis soluções para aplicar-se à realidade.

Na segunda etapa, foi efetuada a transição da teorização e da reflexão para intervenção prática, feita por meio de pesquisas em artigos e em obras de especialistas nos assuntos educacionais, da legislação, de obras de autores ameríndios, de filósofos, de antropólogos, da literatura em geral e nas artes. O objetivo era realizar aprofundamento teórico e sequencialmente fazer a sistematização de dados e sua análise crítico-reflexiva, com vistas à elaboração da dissertação e do produto educacional.

Na terceira etapa, realizou-se a coleta de dados por meio de observação não estruturada para analisar o ambiente escolar como parte inicial da pesquisa exploratória. Em seguida, foi confeccionada a proposta de produto educacional e sua aplicabilidade, a saber, a sequência didática. A sequência didática foi o produto escolhido para esta pesquisa como proposta de material didático por perceber que não há no mercado editorial um material destinado ao ensino com a temática indígena como conteúdo a ser trabalhado pelos docentes e estudantes da Educação Básica, cujo assunto é os saberes dos povos tradicionais. Tais conhecimentos encontram-se restritos a antropólogos, etnógrafos e a alguns poucos pesquisadores voltados para essa temática. Nesse caso, é necessário que esses saberes circulem como proposta de ensino e aprendizagem no ambiente escolar, pois a ecologia dos saberes é uma das novas bases ontológicas e epistemológicas para a reconstrução de saberes, como bem pontua Moraes (2008). Assim, a sequência de didática é um produto de divulgação e acesso a esses saberes, com a função é torná-los conhecidos no ambiente escolar e, conseqüentemente, contribuir na ecologização dos nossos conhecimentos por meio do pensamento ameríndio.

A Filosofia como método é um conceito pensado por Silveira (2023), em que a Filosofia como forma já consolidada de pensar irá expandir-se geograficamente e interagir com os diferentes modos de pensar. No caso brasileiro, sairíamos da Filosofia Imitativa, de baixo impacto cultural por sua limitada capacidade de dialogar com o restante da cultura brasileira, para uma Filosofia Crítica que pensa o Brasil. A Filosofia é um pensar de origem europeia e não brasileira, mas que dialoga com novos ambientes e objetos distintos, tornando-se capaz de absorver as diferentes culturas, numa espécie de constelação de saberes como bem salienta Boaventura de Sousa Santos (2010).

Desse modo, a Filosofia passaria a pensar o seu entorno, no caso desta pesquisa, o pensamento ameríndio, cujo saber é culturalmente diferente da tradição filosófica europeia, mas

por ser uma atividade do pensar humano por meio dos seus saberes ecológicos, como questões filosóficas. O pensamento ameríndio é um pensar que vem da oralidade e da corporalidade na construção de discursos verbais e não verbais, e a esse tipo de conhecimento os estudantes precisam ter acesso para apreender outras possibilidades do pensamento humano e de discursos filosóficos.

Nessa perspectiva, tanto o educando quanto o docente trocarão saberes e serão agentes construtores de uma nova relação de ensino e aprendizagem que vêm das palavras e também da escrita. Acredita-se que a grande contribuição desta pesquisa para a sociedade esteja na proposta do diálogo entre a Filosofia de tradição universal com os saberes tradicionais dos povos da floresta.

A sequência didática foi o produto educacional elaborado para os fins da pesquisa. O conteúdo traz excertos de obras literárias de autores e autoras indígenas. Essa sequência foi aplicada em duas unidades de ensino de Palmas: uma na ETI Pe. Josimo, por um professor colaborador que se interessou pela proposta; e a outra, na ETI Daniel Batista por mim, enquanto professora e pesquisadora. Na ETI Pe. Josimo Tavares, a proposta de produto educacional foi realizada somente numa turma de 9º Ano. Nesse caso, analisou-se o diário do professor como instrumento de coleta de dados, no qual constam as impressões do Professor Aplicador e dos estudantes que tiveram contato com os saberes ameríndios como conteúdo para o Ensino de Filosofia. Já na ETI Daniel Batista, a proposta de produto foi aplicada por mim, a professora e pesquisadora, com os estudantes do 8º e do 9º Ano. Utilizou-se como instrumento de coleta de dado o diário mais as atividades dos estudantes com os registros escritos sobre as impressões que tiveram ao entrarem em contato com o pensamento dos povos originários. A última etapa é a escrita da dissertação, com a análise das observações sobre o produto educacional.

Além desta introdução, há seis capítulos nesta dissertação. No segundo capítulo, discorrer-se-á sobre as narrativas ancestrais, pois as narrativas míticas reforçam a importância da memória na construção do processo narrativo dos povos da floresta, uma vez que são filhos da memória. Sem memória e sem as palavras, é impossível manter o equilíbrio de suas tradições.

No terceiro capítulo, abordar-se-á o pensamento dos povos ameríndios. Para os povos da floresta, os saberes ancestrais estão intimamente ligados à relação homem-natureza, pois os conhecimentos ancestrais vêm das palavras. Na tradição oral, as palavras traduzem todo o modo de ser e de pensar desse povo.

No quarto capítulo, será apresentada a contextualização entre o pensamento ameríndio com o de ensino de Filosofia para criança de acordo com a Filosofia de Walter Kohan. Nesse capítulo, buscar-se-á fazer o diálogo entre o pensamento da oralidade e a Filosofia da metáfora.

No quinto, será apresentada a compreensão e a fala das crianças sobre o pensar dos povos da floresta, bem como o relato do Professor Aplicador e da pesquisadora a respeito dessa experiência no ensino de Filosofia para criança.

No último capítulo, serão apresentadas as considerações finais da pesquisa, com uma breve abordagem com as impressões desses saberes com o pensamento filosófico, que tem na palavra sua potência vital e resistência.



Carmezia Emiliano, Wazaká – A árvore da vida (2022).

2 NARRATIVAS ANCESTRAIS: HISTÓRIAS MÍTICAS, PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E AS PALAVRAS DOS ESPÍRITOS

Se vocês quiserem saber como foi o começo de tudo, perguntem ao nosso irmão mais velho, o fogo; se quiserem entender onde mora a alegria, pergunte à água cristalina, pois ela vem da fonte da alegria; querendo saber as notícias dos espíritos, questionem o irmão vento, pois ele vem de longe; se querem saber qual foi o som da criação, pergunte a Mãe Terra, pois ela tudo gerou (Munduruku, 2009, p. 27-28).

Iniciamos este capítulo com uma epígrafe recolhida junto a Daniel Munduruku, da etnia Munduruku do Estado do Pará. Ele narra um trecho de uma história tradicional de seu povo. Essa narrativa mítica reforça a importância da memória na construção do processo narrativo dos povos da floresta, pois, para os povos tradicionais, eles são os filhos da memória. A memória, de acordo com Walter Benjamin (1892-1940) (1994), é a mais épica de todas as faculdades. Desse modo, a memória é a base do equilíbrio das tradições dos povos ameríndios.

É pela memória que são extraídas as palavras que vêm dos espíritos na forma de histórias que são narradas oralmente pelos mais velhos nas horas ociosas da tarde ou do começo da noite. Esses momentos acontecem no ambiente doméstico das casas, no pátio da aldeia ou nos momentos festivos. A memória cultural é o principal instrumento de expansão do conhecimento, e o xamã é o mediador desse processo de ensino e aprendizagem. Na cultura dos povos da floresta, tudo está interligado, e nada escapa à trama da vida.

A narrativa ancestral tem origem nas palavras dos espíritos que é transmitida oralmente pelo xamã, considerado filho de *Omama*³. Trata-se de uma narrativa mítica de origem contada pela etnia Yanomami, localizada no extremo norte da Amazônia. O xamã é o principal narrador das histórias oriundas dos espíritos ancestrais, pois é o único a ver e a ter contato com eles. Nesse sentido, o xamã é o principal transmissor de suas palavras e cantos. Sem os espíritos, não há aprendizagem. De acordo com Daniel Munduruku (2009), para se compreender as sociedades tradicionais, é preciso entender a importância da memória e dos espíritos na estrutura cultural ameríndia.

A proposta deste capítulo é fazer um diálogo entre o pensamento filosófico em Hanna Arendt (1906-1975) e Benjamin (1892-1940) com as narrativas ancestrais que vêm dos povos da floresta. Haverá momentos no texto que eles se encontram, como se os filósofos compartilhassem das mesmas ideias de Davi Kopenawa (2015), xamã da etnia Yanomami. Por exemplo, Arendt fala que o pensamento é uma atividade do espírito como bem pensa o xamã Kopenawa (2015) ao falar que suas palavras vêm dos espíritos, cujos pensamentos são largos e

³ *Omama*, de acordo com Kopenawa e Albert (2015), é o criador de tudo que existe na terra.

fortes. Outro exemplo é o papel do narrador em Benjamin (1994), descrito como aquele que narra suas experiências, sejam elas histórias de viajantes ou um narrador conhecedor de sua cultura local. Nesse ponto, surgem as semelhanças com contador de história ameríndia, pois, para esses povos, o bom contador de histórias deve levar o seu ouvinte ao mundo dos sonhos e, por meio deles, lhe dar bons conselhos, deixando seu pensamento cheio de palavras de sabedoria.

Haverá momentos de desencontros nesses diálogos, pois, na cultura ocidental, o papel da escrita é fundamental para difusão do pensamento filosófico, enquanto que, para os povos tradicionais, a oralidade é a principal fonte de disseminação do seu pensar. De acordo com que pensam, não precisam da escrita para preservar e guardar seu conhecimento. Sua memória é suficientemente forte para isso, uma vez que seu saber vem dos espíritos.

Contudo, é importante proporcionar o encontro entre esses diferentes modos de pensar para alargarmos nossos pensamentos, como bem fala Kopenawa e, assim, promover o encontro entre a escrita e a oralidade e da Filosofia com o pensamento ameríndio.

2.1 Histórias míticas

As histórias míticas são narrativas que formam o todo que compõe a consciência social e comportamental de um grupo, com os quais se busca ensinar, por meio de histórias ancestrais, o sentido da vida, do viver, do morrer e da existência no mundo. Para Lévi-Strauss e Eribon (1990), definir a natureza do mito não é tarefa fácil, pois é característica do mito diante de um problema pensá-lo como homólogo os problemas de natureza diferente. Essa homologia se estende à sua linguagem, a qual utilizará vários códigos simultaneamente para elucidar linguisticamente os variados problemas. No pensamento mítico, um problema jamais será pensado isoladamente, pois irá se empenhar em mostrar que tal problema é formalmente análogo aos demais.

[...] o que é um mito? Não é uma pergunta simples, é exatamente o contrário, porque se pode respondê-la de vários modos. Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse: uma história do tempo em que homens e os animais ainda não eram diferentes. Porque, apesar das nuvens de tintas projetadas pela tradição judaico-cristã para mascarar-la, nenhuma situação parece mais trágica, mais ofensiva ao coração e ao espírito do que a situação de uma humanidade que coexiste com outras espécies vivas sobre uma terra cuja posse compartilham, e com as quais não pode comunicar-se. Compreendemos que os mitos se recusem a tomar esse defeito da criação como original; que vejam em sua aparição o acontecimento inaugural da condição humana e da sua fraqueza (Lévi-Strauss; Eribon, 1990, p. 178).

Os mitos não têm origem certa, mas a sua invenção não se deu de forma individual. Para serem considerados mitos, bastou que alguém contasse uma boa história, de modo que esta fosse assimilada pelo grupo social à medida que respondia às suas necessidades morais e intelectuais. Sua origem é como “cogumelos”. Como bem lembra Lévi-Strauss (1908-2009) (1998), nunca os vemos crescer. Em relação às representações míticas, questionar sua origem torna-se um trabalho de difícil conclusão, pois sempre haverá inúmeras versões explicativas para determinados fenômenos. A explicação dependerá da atitude das pessoas diante de seus próprios mitos.

Na cultura grega, as narrativas míticas têm sua origem na religião pública (que tem seu modelo de representação vindo dos deuses e do culto que Homero os deu nas epopeias) e na religião dos mistérios (de origem órfica, na qual se difundiu a imortalidade da alma e a dualidade humana que contrapõe corpo e alma). Por meio do pensamento religioso, os gregos procuraram de forma diversa representar a realidade na sua totalidade, com vistas a compreender suas causas e razões. As epopeias foram os principais instrumentos pedagógicos de compreensão da realidade. Cumpriram papel relevante para a formação do pensamento mítico grego, pois os deuses eram a representação da força natural personificada do ser humano. De acordo com Reale e Antiseri (2017), esses deuses são homens potencialmente idealizados diferentes dos homens comuns, por isso a narrativa grega é cosmogônica⁴.

Mas quem são esses deuses? Como há tempos os estudiosos reconheceram e evidenciaram, eles são forças naturais personificadas em formas humanas idealizadas, ou são forças e aspectos do homem sublimados e sedimentados em esplêndidas semelhanças antropomórficas. ([...], recordamos que Zeus é personificação da justiça, Atenas da inteligência, Afrodite do amor, e assim por diante.). Esses deuses são, portanto, homens amplificados e idealizados, e, portanto, diferentes do homem comum somente por quantidade, e não por qualidade. Por isso, os estudiosos classificam a religião pública dos gregos como uma forma de “naturalismo”, pois ela não exige que o homem mude a própria natureza, ou seja, que se eleve acima de si mesmo, mas, pelo contrário, que a siga. Fazer em honra dos deuses aquilo que é conforme à própria natureza é tudo o que se exige do homem. E como “naturalista” foi a primeira filosofia grega, e a referência à “natureza” continuou sendo uma constante do pensamento grego ao longo de todo o seu desenvolvimento histórico (Reale; Antiseri, 2017, p. 16).

As crenças religiosas gregas eram narradas e difundidas por seus principais poetas, Homero e Hesíodo, cujas epopeias eram ensinadas e transmitidas oralmente aos mais jovens, e seus versos eram repetidos de diferentes formas até serem memorizados. Como não havia livros e nem a escrita fazia parte da cultura grega arcaica, a difusão dos versos se dava por meio da

⁴⁴ Cosmogônia – de acordo com Antiseri e Reale (2017), explicação mítico-poética e fantástica da gênese do universo e dos fenômenos cósmicos, a partir do Caos originário, que foi o primeiro a gerar-se.

narrativa mítica. O poeta era um narrador que criava seus contos de acordo com sua experiência de vida. Nesse sentido, narrar não era só contar história, mas acima de tudo dar conselhos, pois toda narrativa possuía nas suas entrelinhas um conhecimento que precisava ser assimilado.

De acordo com Reale e Antiseri (2017), a memorização por si só não era suficiente para fixar na memória os grandes feitos dos heróis gregos, era preciso utilizar-se de outras técnicas de comunicação e aprendizagem dos poemas. Desse modo, os jovens memorizavam e imitavam os conteúdos dos personagens que os encenavam nas festas, nos banquetes, nas praças e no mercado e assim asseguravam a aprendizagem dos conteúdos das epopeias. Por isso se fala que a cultura grega foi fundada na oralidade mimético-poética. No caso grego, as narrativas míticas foram tecnicamente difundidas pela assimilação mnemônica dos conteúdos, mediante identificação emocional do sujeito que o aprendia e do objeto apreendido pelo aprendiz, reforçada pela imitação.

Quando ocorre a transição da oralidade para a escrita, surge a Filosofia e o discurso conceitual, pois o mito é a terra natal da Filosofia na cultura ocidental. O conhecimento precisa ser validado de forma estruturada e lógica. A palavra no mito é revelação divina, na Filosofia é apreensão de ideia e conceito. O conceito busca o sentido das coisas que só se evidencia na sua essência como parte explicativa de exigência lógica de verdade ou de falsidade. Desse modo, os gregos transpõem o pensamento físico-divino para o pensamento metafísico escrito (Marques, 2013).

Já para os povos ameríndios, as narrativas míticas, de acordo com Melatti (2014), são narrativas de acontecimentos cuja veracidade não é posta em dúvida por seus membros, pois elas têm mais a ver com o presente do que com o passado. Para os povos da floresta, as narrativas míticas são conhecimentos ancestrais cujos acontecimentos estão localizados no passado, mas sua análise e reflexão encontram-se no presente. O passado nada mais é como um ponto de partida para a compreensão da realidade vigente. Tomemos como exemplo a narrativa de Davi Kopenawa, xamã Yanomami, sobre os espíritos animais, *xapiri*.

Os *xapiri* são também guerreiros valentes, e suas armas são muito perigosas. Possuem bordunas pesadas e lâminas de ferro imensas, que chamamos *siparari*, como as que são agitadas pelos espíritos cobra *karihirima kiki* e pelos espíritos jacarés durante suas danças de apresentação. São como sabres de poder. Não parecem em nada, porém, com as espadas que os brancos conhecem. Altas como o céu, são luminosas e brilhantes como espelhos. São feitas de outro aço, afiado e cortante, que é o pai do metal. Por isso suas feridas são tão mortais para os seres maléficos *ně wāri*. Outros espíritos, como os dos escorpiões e os das vespas, também disparam sobre eles flechas com pontas embebidas em curare – a picada desses insetos por acaso não é dolorosa? Certos *xapiri*, como o espírito preguiça, possuem espingardas vindas dos espíritos ancestrais dos brancos, os *napënapëri*. Ameaçavam com elas trovões para silenciá-los e abrem fogo sobre os *ně wāri* e seus cães de caça. Outros *xapiri* lutam com lanças,

como o espírito da arraia *yamar aka* – o ferrão desse peixe é perigoso, não? Outros ainda, como os espíritos morcegos, utilizam zarabatanas para soprar plantas de feitiçaria sobre seus adversários. Outros, enfim, como o espírito do escaravelho *maika*, lançam sobre os seres maléficos bolas de piche *mai koko* em chamas ou, como o espírito pedra *Maamari*, esmagaram-nos com seu próprio peso (Kopenawa; Albert, 2015, p. 129-130).

Percebe-se no relato do xamã que o guerreiro *xapiri* se utiliza de armas que foram confeccionadas com materiais cuja matéria-prima passou pelo processo de manufatura, impossível de ser encontrados em estado bruto na natureza e que provavelmente os indígenas os conheceram por intermédio de contatos que mantiveram com os brancos. Tais artefatos, como as lâminas de ferro, as espadas, os sabres, as espingardas, as bolas de piche, são instrumentos da atualidade inseridos numa narrativa que se passa no passado.

O tempo não é cronológico e muito menos linear, ele é atemporal. O passado e o presente acontecem simultaneamente por serem narrativas espirituais. De acordo com Castro (2020), essas narrativas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam atributos humanos e não humanos. O mito é o lugar da indiferenciação entre humanos e animais.

A aprendizagem ameríndia acontece pelo ver e ouvir. Esses sentidos são importantes para a cultura indígena, pois influenciam nas habilidades de caça e são decisivos para a sobrevivência e para enfrentar os desafios tanto da floresta quanto de outros ambientes por eles frequentados. A visão e a audição são os sentidos que vêm acompanhados pela ação de interpretação e compreensão do mundo, por isso, na aprendizagem ameríndia, inexistem qualquer tipo de reprodução imitativa do saber ou qualquer tipo de avaliação comprobatória de fixação da aprendizagem.

É uma aprendizagem vivenciada e subjetiva. A produção do conhecimento é demonstrada em determinado momento da relação de parentesco e em ocasiões específicas dos rituais. Eles não precisam dizer que sabem tudo, mas devem demonstrar o que sabem. E isso se dá por critérios de gênero, idade e paternidade/maternidade (Cunha; Cesarino, 2016).

As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde de sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genro deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65).

Na narrativa ameríndia, os *xapiri* são espíritos animais com características e ações tipicamente humanas, mas não são humanos. De acordo com Castro (2020), a concepção ameríndia supõe uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos, a qual denominou de

perspectivismo ameríndio. Suas narrativas são aprendidas de forma natural, o ouvinte ou aprendiz não é obrigado a decorá-la e nem a repetir como faziam os gregos.

Os *xapiri* são imagens dos ancestrais animais *yarori*. Moram nas montanhas e morros, andam pela floresta durante a noite e dormem durante o dia, banham-se em rios de águas puras, são parecidos com os humanos, mas são bem minúsculos, como um ponto de luz. Têm muitos filhos. Mesmo quando ficam velhos e cegos, não morrem, pois são imortais.

São muito bonitos, estão sempre bem enfeitados, limpos e cheirosos. Seus corpos nunca ficam sem pintura e sem enfeites. O corpo é coberto de tinta de urucum, as pinturas têm ondulações, linhas e manchas pretas bem brilhantes. Nos braços, há enfeites com penachos de pena de papagaio e caudas de arara e de tucano fincadas em braçadeiras de miçangas coloridas. Seus olhos são bem negros e transparentes, outros tem olhos atrás da cabeça.

A cabeça é coberta com uma penugem branca e reluzente. Seus cabelos são pretos e lisos e usam uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro em volta da cabeça, realçando a sua vasta cabeleira. Os lóbulos de sua orelha são enfeitados com caudais de papagaios e despojos de pássaros *hëima si*. Seus dentes são transparentes e brilhantes, alguns possuem caninos longos e afiados, com os quais despedaçam os espíritos maléficos. Têm unhas compridas, que usam como apito cujo som é bem agudo. Mesmo sendo muito belos, há alguns *xapiri* que não o são por isso são assustadores.

A dança de apresentação dos *xapiri* é feita em cima de espelhos reluzentes e transparentes que não tocam o chão, são enfeitados com desenhos de peles de onça, traçados com a tinta de urucum de seus corpos e adornados com penugem branca. Esses espelhos de luz estão por toda a floresta como se fossem teias de aranha, e é por meio deles que os espíritos *xapiri* se deslocam, brincam, dançam e guerreiam.

O grande espelho está localizado no centro da Terra, local de origem dos *xapiri* e dos primeiros xamãs. Os espelhos dos *xapiri* são muitos e pertencem a todos os espíritos das folhas, dos cipós, das árvores, dos ancestrais animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, são as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, cutias, tucanos, araras etc. Nesse sentido, a floresta é povoada pelos espíritos animais.

A descrição feita por Kopenawa dos espíritos animais, os *xapiri*, evidencia a não separação entre humanos e animais. Humanos e natureza encontram-se interligados e coabitam o mesmo espaço. A vida no cosmo não é diferente do vivido na Terra. Os espíritos são seres sobrenaturais com hábitos iguais aos nossos, não tem superpoderes e nem tem características

sobre-humanas. O modo de vida dos *xapiri* e o modo de vida dos humanos se encontram, a única coisa que os separa é o lugar onde cada vida acontece.

Segundo Castro (2020), o perspectivismo ameríndio encontra-se no mito, âmbito esse em que as diferenças entre os pontos de vista são ao mesmo tempo anuladas e exacerbadas. Cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece a si mesmo – como humanos, mas age manifestando-se uma natureza distinta e definitiva, pode assumir características animal, vegetal ou espiritual. “[...] quando o mundo foi criado, os humanos tinham nome de animais e viviam se transformando, sua instabilidade corpórea fez o céu cair” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81). Nesse sentido, os humanos continuam iguais a si mesmo, mas os animais são ex-humanos e não os humanos ex-animais.

Os animais são pessoas e se enxergam como pessoas. A forma como cada espécie se manifesta depende do envoltório que esconde a sua essência, como uma espécie de capa, mas no seu interior está o ser humano que é visto apenas pelos seus semelhantes ou por seres transespecíficos⁵ como os xamãs. Essa essência escondida nada mais é que os espíritos animais ou espíritos *xapiri* para a etnia Yanomami.

Enquanto nas narrativas gregas as forças naturais estavam personificadas em formas humanas idealizadas, nas narrativas ameríndias essa força encontra-se nos animais, mais precisamente nos grandes predadores que no passado eram humanos com nomes animais e que, devido à sua instabilidade corpórea, viviam constantemente se metamorfoseando. Esses animais são atualmente as caças que servem de alimentos. Apenas os espíritos, os mortos e os xamãs assumem as formas animais.

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes de animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixadas viravam queixadas; humanos-veados viravam veados; humanos-cutias viravam cutias que moram na floresta. De modo que são ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais (Kopenawa; Albert, 2015, p. 117).

⁵ Transespecíficos – termo que Castro (2020) utiliza para explicar que apenas o xamã, na qualidade de humano, é a única pessoa que transita e se comunica com o cosmo. E apenas ele pode enxergar a humanidade escondida pela aparência dos animais, que se escondem com uma espécie de “roupa”, tornando invisível aos olhos dos comuns o ser humano que está em seu interior.

De acordo com Castro (2020), o mito fala de um estado do ser em que os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se reconhecem, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Diferentemente da cultura ocidental, não há o afastamento da natureza e da cultura ou vice-versa. A condição original que liga humanos e animais não é a animalidade, e sim a humanidade.

O xamanismo é um modo de agir que implica conhecimento não objetivista característico do conhecimento ocidental. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, pois o conhecimento xamântico visa a alguém, um outro sujeito. A forma do “outro” é a pessoa, não o objeto. Os xamãs possuem habilidades com as quais podem ultrapassar as barreiras corporais, tornam-se interlocutores ativos no diálogo transespecífico, promovem o intercâmbio entre o mundo dos espíritos e o mundo real e assim podem voltar para o seu povo para narrar as histórias aprendidas com os espíritos.

Kopenawa e Albert (2015) fazem uma crítica ao modo como os ocidentais lidam com o conhecimento. Para eles, os brancos não param de fixar seus olhos sobre os desenhos da escrita e, assim, ficam presos ao seu próprio pensamento, limitam suas palavras de fantasmas e não as fazem circular em todas as direções. Talvez tal pensamento único explique o que Walter Benjamin (1994) fala do empobrecimento das experiências na comunicação.

Estamos perdendo a capacidade de intercambiar experiências, pois o narrador é aquele que sabe dar conselhos, tem sabedoria nas palavras, pode ser tanto aquele que viaja como aquele que é conhecedor de sua história e de suas tradições. Estamos vivendo a era da extinção das narrativas orais para as narrativas escritas, iniciadas pelo surgimento do romance. O romance caracteriza-se pela leitura solitária e por uma comunicação que só posteriormente pode se caracterizar por uma comunicação coletiva.

Tanto Benjamin quanto Kopenawa falam da possível extinção da figura do narrador, enquanto contador de história, aquela pessoa disposta a contar seus feitos e ter ao seu redor ávidos ouvintes. Essa tradição oral ainda resiste e persiste na cultura ameríndia, já que na cultura ocidental essa forma de narrativa encontra-se em processo de extinção, em virtude do surgimento do livro impresso e das pessoas que, com o decorrer do tempo, deixaram de contar história. Talvez ainda exista em nossa cultura algum profissional especializado ou um pai/mãe, tio/tia, avô/vó amigo/a que esteja disponível ou que goste de contar história, ou quem sabe ainda possamos encontrar em algum lugar do país ou das cidades ouvintes dispostos a dedicar seu tempo “livre” para escutá-las.

Segundo Benjamin (1994), a essência da narratividade está na sua utilidade prática, que consiste num ensinamento moral com uso de provérbios ou de uma norma. O narrador é alguém que sabe dar conselhos. Dar conselhos é ressignificar as experiências comunicáveis, narrar a história na substância viva da existência, a qual se chama de sabedoria. A sabedoria nada mais é que conselhos extraídos da experiência vivida narrada pela história.

Nesse sentido, quem escuta as histórias narradas é livre para interpretá-las, é conduzido pela imaginação para construir mundos, pessoas, tempos, acontecimentos ao bel-prazer da criatividade. Escuta-se com a mente e o coração abertos para o extraordinário. O narrador não é um explicador da verdade revelada, mas é um experiente comunicador, pois a narrativa é uma comunicação artesanal.

Contar histórias ou trocar experiências vividas nos aproxima da vida natural. A partir do momento que há esse distanciamento entre natureza e cultura, trocamos a narratividade pela informação, a qual vem carregada de sentido explicativo e de verdades supostamente comprovadas.

Na cultura ameríndia, há três momentos em que as narrativas míticas ou narrativas de conhecimento acontecem: nos rituais de agradecimento, na conversa com os mais velhos e quando se catam os piolhos. O ritual de agradecimento tem como base o respeito e a reverência à sacralidade da Terra. A gratidão pela vida é manifestada pela dança, pela música, no enfeitar e pintar o corpo.

Há uma narratividade corpórea de gratidão pela vida, cercada de alegria e beleza por tudo que recebem da natureza, e pelo aprendizado que vem do rio, dos ventos, dos animais. Quando se dança e os pés tocam a terra, invocam um som imemorial que visa alcançar o coração do mundo.

Novamente a tradição indígena nos lembra que é preciso ser grato à Mãe Terra por tudo o que ela nos oferece. É preciso sempre oferecer a ela o que nos oferece e com o mesmo carinho e o mesmo amor. É por causa dessa postura de gratidão que os indígenas dançam e cantam, se enfeitam e se pintam em todos os momentos de sua vida: para imitar a beleza da natureza expressa em seus seres vivos e na alma deles. É uma gratidão permeada pela crença de que a vida é oferecida como dádiva da natureza e como tal deve ser vivida (Munduruku, 2009, p. 32).

A palavra e o corpo não se separam, pois o corpo é produtor de discursos verbais e não verbais. O corpo é um suporte de saberes e de memórias. Nas festas *reahu*, há a celebração pela abundância das roças, os anciãos se reúnem e bebem pó de *yākoana* para que os espíritos se instalem e permaneçam em sua casa, para trazer-lhes sabedoria. Nesse momento, tem-se a troca de presentes e de conhecimentos.

Na conversa com os mais velhos, a criança vai sendo introduzida no convívio da sociedade. A aprendizagem das crianças ameríndias simplesmente acontece, elas vão aprendendo no cotidiano a se relacionar com a natureza, com seus pares e consigo mesmas ao ouvir a história sobre *Omama*, um ser cheio de sabedoria e beleza criador da natureza e dos seres humanos, conforme a cosmogonia dos Yanomami.

Trata-se, portanto, de histórias carregadas de conhecimento ancestral narrada pelo xamã. A memória cultural é o principal instrumento de expansão do conhecimento, e o xamã é o único humano a transitar entre o cosmo, pois é nas palavras dos espíritos que vem todo o ensinamento ancestral conhecido pelos povos da floresta. Sem os espíritos, não há aprendizagem. É o aprendizado pela palavra que caracteriza o ser ameríndio.

Nós só ficaríamos ignorantes mesmos se não tivéssemos mais xamãs. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente. É com a *yãkoana* e com os espíritos da floresta que aprendemos. Morremos bebendo o pó da árvore *yãkoana hi*, para que os *xapiri* levem nossa imagem para longe. Assim podemos ver as terras muito distantes, subir para o peito do céu ou descer ao mundo subterrâneo. Trazemos palavras desconhecidas desses lugares, para que os habitantes de nossa casa possam ouvi-las. Esse é o nosso modo de ficar sabedor, desde sempre. Não é possível desenhar as palavras dos espíritos para ensiná-las, pois são inumeráveis e não têm fim. [...]. Então, os *xapiri* nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso pensamento pode se expandir em todas as direções. Sem nos juntarmos com nossos antigos para beber *yãkoana* e sem fazermos descer os espíritos da floresta, não poderíamos aprender nada (Kopenawa; Albert, 2015, p. 459).

Outra forma de narrar os conhecimentos ancestrais acontece quando se catam os piolhos. No momento que são catados, trocam-se afetos, transmitem-se os ensinamentos sobre a tradição de seu povo e dão-se conselhos. O bom contador de histórias para os povos tradicionais é aquele que faz o ouvinte dormir, pois a história contada deve permanecer no mundo dos sonhos. Assim, as histórias narradas sem imagens prendem o ouvinte como um bailar harmônico de palavras que enfeitiçam a imaginação de quem as ouve. É a magia das palavras que faz surgir a imagem na mente do ouvinte, cercada por afetos e subjetividade. Desse modo, cria-se um mundo fantástico e único de sensações auditivas.

Lembro que, quando menino, minha mãe me colocava em seu colo para tirar meus piolhos. Fazia isso de forma muito simples, sem muita preparação, sem que eu quisesse. Ela simplesmente me deitava em seu colo porque sabia que eu confiava em seu carinho. E o mais importante era que ela catava meus piolhos sem olhar para minha cabeça: suas mãos deslizavam sem rumo enquanto ela contava-me histórias, dava-me conselhos, enfim, ensinava-me as coisas da tradição. Quase sempre eu dormia com aqueles afagos amorosos. Ela sempre me dizia que um bom contador de histórias tem que fazer quem ouve dormir. Essa era uma prova de que a história iria continuar no mundo dos sonhos (Munduruku, 2009, p. 78).

Para os povos ameríndios, a narratividade é algo espontâneo de vivência prática, pois, quando se transmite um conhecimento ou se ensina por meio da experiência de vida, a oralidade vira ferramenta pedagógica, com saberes tradicionais que não necessitam de comprovação ou de validação. É um conhecimento da experiência e da memória que vem dos espíritos dos antepassados e da Natureza. Tudo está interligado, não há separação e nem distinção entre o ser humano e a natureza.

Como são povos originariamente sem escrita, ágrafos, é na memória que as imagens são criadas. Os mitos indígenas não clamam por uma escrita que materialize sua estrutura de pensamento, pois a transmissão do conhecimento é predominantemente oral, não somente na língua, mas também em outros campos do saber tradicional. Por isso a memória é tão importante para se compreender a mitologia indígena. Pode-se afirmar que os mitos indígenas são marcados pela oralidade, pela memória e pelas imagens produzidas no imaginário do ouvinte.

De acordo Arendt (2019), as imagens que surgem no pensamento são metáforas que habitam a mente e estão no contexto do tempo histórico ou biográfico. A autora nomeou esse tempo de lacuna do tempo. Esta lacuna reflete a existência do ser humano na Terra, pode ser encontrada na região do espírito, um não tempo surgido pela atividade do pensamento que é a memória. Essa metáfora refere-se ao tempo no espírito e não na realidade concreta, pois há uma trilha, um caminho do pensar inserido no passado infinito e no futuro infinito. Nesse intervalo entre um e outro, existe um tesouro que não é nomeado, apenas indicado, conhecido por poucos especialistas que fizeram da atividade do pensar uma ocupação.

Não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter-se esgarçado a cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial (Arendt, 2019, p. 40).

Na cultura ocidental, a narratividade e a leitura de imagens técnicas estão restritas aos poucos profissionais, que se ocupam exclusivamente dessa atividade do pensar como os historiadores, os pintores, os fotógrafos, os designers, os grafiteiros, com suas narrativas carregadas de objetividades, as quais nos transmitem a sua interpretação sobre o mundo. Por serem leituras atemporais, transcendem a finitude humana. Na cultura ameríndia, quem se ocupa das narrativas orais carregadas de imagens, mas que ficam no âmbito do pensamento, é o xamã.

Bem antes de encontrarem brancos na floresta, nossos maiores já sabiam dançar a imagem de seus ancestrais. Vinham de uma terra distante, a jusante dos rios, onde *Omama* fez os brancos virem à existência. Desde tempos muitos antigos os xamãs chamam tais imagens de *napënapëri*. Eles já as conheciam quando os avós dos atuais brancos ainda nem tinham nascido e a terra deles ainda era só floresta sem caminho (Kopenawa; Albert, 2015, p. 227).

Na nossa cultura ocidental, as histórias encontram-se nos livros. Se forem lidos, saberemos sobre o que está escrito em suas páginas, suas especificidades ou sobre o assunto que abordam. Mas, se não dominarmos com eficiência os códigos e não tivermos a curiosidade em abri-los para descobrir o que tem neles, permanecerão quietos e silenciosos na estante. Mas, se tivermos um amigo ou parente contador de “causos”, certamente as palavras caminharão pelas trilhas da nossa imaginação. Ou, se acaso formos bons leitores, poderemos indicar leituras para outras pessoas. Mas, sem o manusear, o folhear e o ler, cada palavra que se encontra impressa no livro permanecerá inerte e muda.

Diferente da nossa cultura que conta com a figura do especialista para narrar os fatos e os acontecimentos, na cultura ameríndia, todos da comunidade são narradores, os mais velhos ou os pais estão sempre encontrando um modo de passar seu conhecimento para os mais novos. Seja nos momentos de intimidade, nos rituais ou nas festas, buscam sempre reproduzir ou rememorar os acontecimentos do passado ou do presente de seu povo ou de sua família, e assim mantêm viva a sua tradição.

O xamã, por sua personalidade transespecífica, pode ser comparado ao filósofo de acordo com Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.), pois os filósofos podem transitar por todas as épocas, assim como os xamãs transitam entre o cosmo e o real. Com o filósofo, podemos argumentar com Sócrates, duvidar com Carníades, encontrar a paz com Epicuro, superar a natureza humana com os estoicos, ultrapassá-la com os cínicos. Enquanto que com o xamã, podemos conhecer as palavras que vêm dos espíritos. Dessa forma, tanto os filósofos como os xamãs nos ensinam a entregar nossa alma ao passado que é ilimitado e eterno, por não estarem confinados ao tempo e nem aos limites da natureza humana. São humanos gloriosos e de pensamentos largos, os quais procuram nos ensinar a termos uma visão mais significativa do mundo e da vida.

2.2 O perspectivismo ameríndio

Por vivermos numa sociedade mundializada com forte tendência à uniformização dos modos de viver, a homogeneização da vida em sua totalidade contribui de certa forma para a perda gradativa do uso da memória, que é um dos modos do pensamento. O tesouro, segundo

Arendt (2019), é a memória. É nela que toda a história é “guardada” e repassada para as outras gerações. Não adianta ter liberdade se não tivermos memória, que é um dos mais importantes modos do pensamento humano.

Conforme Arendt (2019), foi decretada a falência da Filosofia Política por não conseguir dar repostas à complexidade humana, que se encontra cercada de pensamentos metafísicos desprovido de sentido, deixando-nos vulneráveis diante da complexidade da vida, pois as respostas não estão habilitadas de modo satisfatório a eliminar o constante conflito entre corpo e alma. E a dualidade existente entre eles faz aflorar desconfortos mentais qualificados em atormentar a humanidade.

A situação, porém, tornou-se desesperadora quando se mostrou que as velhas questões metafísicas eram desprovidas de sentido; isto é, quando o homem moderno começou a despertar para o fato de ter chegado a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não era sequer capaz de formular questões adequadas e significativas, e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades (Arendt, 2019, p. 31-32).

A memória, um dos modos de pensamento mais importante da atividade humana, vai se esvanecendo politicamente à medida que não há mais mente alguma para herdar e questionar. A memória é fundamental para pensar sobre tudo e lembrar os acontecimentos vividos que precisam estar nas mentes dos que deverão depois contar e transmitir as histórias e seus significados para as outras gerações.

A função da mente é compreender a realidade e, com isso, amenizar os conflitos metafísicos que afligem o ser humano. A luta entre corpo e espírito só ocorre no âmbito mental em um território em choque de experiências, experiências específicas do pensamento, diferentes de outros modos de pensar sujeitos à comprovação científica.

De acordo com Munduruku (2009), no pensar ameríndio, existe um presente e tudo o que nele é representado. A cultura ameríndia fundamenta sua existência de acordo com o seu passado memorial, que lembra os feitos dos criadores do mundo e das histórias ouvidas de seus antepassados. É uma memória viva reinventada no cotidiano para que todos possam viver segundo os ensinamentos da comunidade.

Nesse sentido, a imaginação transforma o objeto visível em uma imagem invisível, que está guardada no espírito com todo o conhecimento de seu povo. Isso proporciona as condições adequadas para a produção de objetos-de-pensamentos concordantes, que passam a existir quando o espírito, de forma ativa e deliberada, lembra, recorda e seleciona do arquivo da memória o que for do seu interesse a ponto de exigir a sua concentração.

Os objetos-de-pensamento são conceitos, ideias, categorias e assemelhados, tema especial dos filósofos por estarem ligados às questões metafísicas vindas da experiência do senso comum. Não há nada na vida do ser humano que não possa se tornar alimento para o pensamento, isto é, que não possa estar sujeito à dupla transformação que prepara um objeto sensível em objeto-de-pensamento (objeto invisível).

Conforme Arendt (2019), a retirada do mundo das aparências é a única condição essencial para que ocorra o pensamento. Para pensarmos em algo ou em alguém, estes devem estar afastado de nossa presença, pois, se estiverem presentes, não existirá condições “materiais” para haver pensamento. O pensamento implica lembrança. Todo o pensar é estritamente falando um re-pensar. Enquanto se pensa, é suprimida a consciência corpórea do ser. Foi dessa ideia de ausência corporal que Platão (427-347 a.C.) atribuiu a imortalidade da alma, ao separar o corpo do espírito.

Nada poderia aparecer se não existissem receptores de aparências, seres vivos capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir às coisas do mundo, bem como ao que lhes aparece e que é repercutido pelas sensações. O Ser e o Aparecer coincidem, pois nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não corresponda como espectador de si mesmo. Nada do que é, a partir do momento em que aparece, existe no singular. A existência é plural. Desse modo, o Ser consciente de si mesmo não é sinônimo de pleno entendimento da realidade pela simples atividade do pensar, o “penso, logo existo” de Descartes (1596-1650) soaria como uma falácia metafísica ao ignorar o Ser consciente do mundo que por ele é afetado.

Há no mundo uma diversidade infinita de aparências, portanto, incontáveis percepções de sons, odores, visões. Tal diversidade corresponde igualmente à imensa diversidade de órgãos sensoriais entre as diferentes espécies animais, de modo que, dependendo da perspectiva que se encontram determinados seres vivos na natureza, o mundo das aparências assumirá forma e figura variadas. Por essa razão, cada espécie animal tem percepção própria do mundo que lhe aparece, assim como são criaturas que aparecem e desaparecem (nasce e morrem) e na qual habitam um mundo que já existe antes da sua existência e continuará a existir depois de sua partida. A esse tempo entre o surgir e o desaparecer Arendt (2019) chamou de tempo objetivo.

De acordo com Arendt (2019), os seres vivos, homens e animais, são meras aparências. Estar vivo é estar submetido a uma autoexposição, que responde à qualidade de aparecer de cada um no mundo. Parecer – o parece-me – (*dokei moi*), segundo a filósofa, é talvez um dos únicos meios pelo qual o mundo que parece é reconhecido e percebido. Parecer significa aparecer para os outros e pode ser percebido de acordo com determinado ponto de vista ou de acordo com a perspectiva do expectador.

A realidade que percebo está inserida num contexto mundano que inclui todos os seres que se percebem pelo trabalho conjunto dos cinco sentidos. Mas há um outro sentido, uma espécie de sexto sentido, que Arendt toma de empréstimo de Tomás de Aquino (*sensus communis*), necessário para manter juntos os demais sentidos e garantir que o mesmo objeto que é visto, tocado, provado, cheirado e ouvido seja refletido de acordo como me aparece quando recorro a memória.

O sexto sentido é misterioso e não pode ser localizado como um órgão corporal, pois o que percebemos é uma sensação da realidade e não a realidade em si. Logo o sexto sentido ou senso comum é uma “coisa-pensamento”, que não poderá ser percebida pelos sentidos ou ser reproduzida numa sensação. Ao passo que a realidade ou irrealidade é percebida pelas sensações originadas nos sentidos, e sem eles, não há possibilidade de apreensão da realidade como bem sinaliza Arendt (2019).

Para Arendt, a memória, *Mnemosyne*, é a mãe das musas, e a lembrança mais frequente e também a mais básica experiência do pensamento relacionada às ausências que desaparecem dos sentidos. O ausente é reunido e feito presente no espírito, não aparece do mesmo modo como aparece nos sentidos. Para surgir no âmbito espiritual, precisa necessariamente se dessensorializar, transformando objetos sensíveis em imagens por meio da imaginação. Sem essa faculdade imaginativa que torna o presente ausente por meio da dessensorialização, não se processa nenhum pensamento e seria impossível haver qualquer série de pensamentos.

Nosso pensamento fica emaranhado com palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra. Tememos a malária, a gripe e a tuberculose. Nossa mente fica o tempo todo centrada nas mercadorias. Os nossos passam muito tempo ansiosos em obter mercadorias: facões, machados, anzóis, panelas, redes, roupas, espingardas e munição (Kopenawa; Albert, 2015, p. 226).

Davi Kopenawa (2015), ao dessensorializar por meio das palavras as sensações extraídas da realidade, busca na memória as lembranças experienciadas pelo seu povo, repensando os fatos vividos, que estavam depositados em algum arquivo da memória que foram projetadas da sua imaginação por meio do pensamento. Dessa forma, ele anula a distância temporal e espacial dos fatos. Kopenawa lembra o passado como se estivesse no tempo presente. Nesse caso, é como se o passado não desaparecesse. Relatando o que estava guardado em suas lembranças, transforma os objetos visíveis (a invasão de suas terras pelos garimpeiros, colonos e fazendeiros, poluição dos rios, desmatamentos, doenças, exploração mineral) em imagens invisíveis para os outros por meio da faculdade do pensar.

Quando Kopenawa resgata na memória os acontecimentos vividos pelo seu povo, dessensorializa da realidade presente, ativa a memória na busca pelas experiências de violência sofrida pelo seu povo, há nesse momento um encontro com pensamento de Arendt. Ambos explicam como a atividade espiritual se reflete no nosso pensamento, quando extraímos do mundo das aparências as reflexões que nos levam a interpretar no invisível o mundo visível. Só por meio da memória é possível retomar algo perdido em algum lugar do espírito.

O pensamento é um “fora de ordem”, como sinaliza Arendt, não porque interrompe as outras atividades vitais, mas por inverter todas as relações habituais, tornando o perto distante e o distante perto. Esse emaranhado de sensações só é possível no sexto sentido, que é o lugar dos espíritos, portanto, do pensamento. O sexto sentido pode ser considerado como um “sentido interno”, e de impossível localização corpórea. É comparado à faculdade do pensar, pois uma das características do pensamento é tornar o invisível, em visível a partir do momento que os objetos sensíveis são lembrados e retirados do depósito da memória, como bem fazem os xamãs.

Os xamãs, segundo Descola (2023), seriam mediadores entre os humanos e os espíritos, com os quais se comunicam à vontade por meio de uma viagem da alma, seja ela em transe ou em sonho. Essa comunicação possibilita-lhes mobilizar sua colaboração, de modo a prevenir ou aliviar o infortúnio humano. Os indígenas dizem que a maioria das plantas e dos animais possuem alma (*wakan*) semelhante aos humanos e são reconhecidos como “pessoas” (*aents*), uma vez que lhes são garantidas consciência reflexiva e intencionalidades, portanto, capazes de sentir emoções e comunicabilidade tanto com os membros da mesma espécie quanto com os humanos. Essa comunicação extralinguística é possível graças à aptidão do *wakam* veicular, sem mediação sonora, pensamentos e desejos à alma de um destinatário, seja ele humano ou não humano.

Segundo Arendt (2019), todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos pela simples retirada do mundo, uma espécie de alheamento da realidade. A re-presentação da realidade é um dom singular do espírito, pois transforma o presente em ausente. Esse dom é conhecido pelo nome de *imaginação*, a qual Immanuel Kant (1724-1804) citado por Arendt (2019) definiu como “a faculdade da intuição mesmo sem a presença do objeto”. A faculdade do espírito de tornar presente o que está ausente não se restringe às imagens espirituais de objetos ausentes. Ela é também uma faculdade da memória, que mantém à disposição da lembrança tudo o que já não existe, e a vontade antecipa o que o futuro poderá trazer, mas ainda não é. Isso só é possível para o espírito quando ele se retira do presente.

Essa re-presentação de imagem no perspectivismo ameríndio é reproduzida de acordo com o corpo que a alma ocupa, seja ele humano ou não humano, pois o perspectivismo não é um relativismo, mas multinaturalismo. Segundo Descola (2023), o multinaturalismo é o aspecto mais difundido na cultura ameríndia. Consiste em tratar certos elementos do ambiente como pessoas, dotadas de qualidade cognitivas, morais e sociais análogas aos dos humanos, o que torna possível a comunicação e a interação entre os diferentes tipos de seres vivos.

Para Descola (2023), a sociabilidade que há entre os homens, os animais e as plantas habitantes da Amazônia ameríndia ocorre devido à sua respectiva forma de organização coletiva da qual participam. Trata-se de um modelo comum bastante flexível, que permite interação entre os não humanos e que usufrui de categorias estruturantes semelhantes às relações entre humanos, configurando certos vínculos entre eles por meio de relações simbióticas entre as espécies. Nesse sentido, a relação entre os seres vivos amazônicos não é marcada por estruturas classificantes e determinantes, pois se considera que suas características são conhecidas por todos no interior de um saber botânico e zoológico compartilhado.

O corpo nada mais é que uma capa transitória, como se fosse uma vestimenta que se põe e tira ao sabor das circunstâncias. A concepção de pessoa diz respeito a um atributo flutuante originado das interações com os outros e não de uma essência individualizada, ancorada na consciência de si e na unidade corporal.

Nos sonhos, podemos vê-los sem suas fantasias de animais ou vegetais, ou seja, como humanos. Os achuar dizem, de fato, que a grande maioria dos seres da natureza possuem uma alma análoga à dos humanos, que lhes permite pensar, raciocinar, ter sentimentos, comunicar-se à maneira dos humanos e, sobretudo, fazer que vejam a si mesmos como humanos, apesar da aparência animal ou vegetal. É por isso que os achuar dizem que as plantas e os animais, em grande parte, são pessoas: sua humanidade é moral, repousa sobre a ideia que fazem de si próprios; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência que têm aos olhos do outro (Descola, 2016, p. 13).

Já as re-presentações, do ponto de vista da perspectiva do mundo em Arendt, indicam que cada ser vivo já nasce preparado para lidar com o mundo das aparências. Nesse mundo, o Ser e Aparecer se coincidem por apresentarem aparências infinitas e diversas por conta do corpo que aparece. Mas essas re-presentações, na perspectiva da autora, são atividades espirituais exclusivas dos humanos, os não humanos são privados de tal atividade por não possuírem a capacidade de falar. Nesse sentido, só pode haver pensamento se for comunicável por meio das palavras, pois o pensamento é inconcebível sem discurso. Como o pensamento é uma atividade do espírito, é por meio dele que nos diferenciamos dos animais, e a fala é o principal atributo do pensamento.

Nossas atividades espirituais, ao contrário, são concebidas em palavras antes mesmo de ser comunicadas, mas a fala é própria para ser ouvida e as palavras são próprias para ser compreendidas por outros que também têm a habilidade de falar, assim como uma criatura dotada do sentido da visão é próprio para ver e ser vista. É inconcebível pensamento sem discurso, “pensamento e discurso antecipam um ao outro (Arendt, 2019, p. 48).

Todas as atividades espirituais retiram do mundo das aparências informações e experiências corporais que jamais aparecerão automaticamente por si mesmas, mas essa retirada de experiências não se dá em direção a um interior, seja do eu ou da alma. A forma como somos afetados pelo mundo das aparências e dela fazemos uma interpretação percebida pelo corpo, não será percebida de forma análoga pela alma porque as experiências da alma precisam ser expressas metaforicamente pelos sentidos. Essa linguagem da alma tende a ser o mais conceitual possível para tornar-se manifesta e aparecer externamente para o sexto sentido que é onde se encontra o espírito. O pensamento e a linguagem conceitual que o acompanham precisam de metáforas, ou seja, de palavras que possam preencher a lacuna entre o mundo dado das experiências sensoriais e do domínio dessas sensações em que essas apreensões imediatas de evidências são percebidas no lugar que não podem existir.

Segundo Arendt (2019), o discurso metafórico conceitual é adequado para a atividade do pensamento e para as operações do espírito, mas a vida da alma é melhor expressa pelo olhar, em um som e pelo gesto do que pelo discurso, pois o que aparece ao mundo externo, além da aparência física, é o que dele fazemos quando pensamos e externamos por meio da linguagem. A linguagem da alma é uma transformação dada no pensamento, pois não há sensações que correspondam e expressam as atividades espirituais, e as sensações são sentimentos que experienciamos com os nossos órgãos corporais, enquanto as atividades espirituais são concebidas em palavras antes de serem comunicadas como discurso metafórico conceitual.

Essa forma de expressividade por meio das palavras indica como os humanos devem apresentar-se ao mundo, como devem aparecer e como não devem ser vistos. Essas escolhas deliberadas sobre o que deve ser exposto e o que se deve ocultar é, de acordo com Arendt (2019), uma especificidade humana. Na sua opinião, eu decido como devo ser visto pelo outro. Essa aparência externa não é de forma alguma a manifestação exterior de uma disposição interna, mas uma atividade do pensamento que transforma as sensações em discurso utilizando-se de palavras nomeadoras que devem materializar as experiências espirituais.

Demonstrar raiva é uma forma de autoapresentação: eu decido o que deve aparecer. Em outras palavras, as emoções que sinto não são mais apropriadas para ser exibidas,

em seu estado não adulterado, do que os órgãos interiores pelos quais vivemos. É verdade que eu jamais poderei transformar as emoções em aparências se elas não me impelirem a isso e se eu não as sentisse como sinto outras sensações que me mantêm cômico do processo vital interior (Arendt, 2019, p. 48).

Dessa maneira, no pensamento ocidental, a dicotomia metafísica entre o Ser e a Aparência, em que a verdade é fundamentada pela primazia da aparência, permite ao filósofo e aos cientistas se retirarem do mundo das aparências para descobrirem a verdadeira essência das coisas. Para isso, basta seguir em direção à atividade dos espíritos (pensamentos), de forma a orientá-los na busca de algo a ser revelado e explicado conforme o que consideram como verdade revelada pela estrutura lógica do pensamento.

Por isso, esses estudiosos, ao saírem da realidade sensível, simulam em seus laboratórios e estudos a realidade aparente. Eles suspeitam a necessidade de revelar sua verdadeira essência, buscando desvendar o mistério ocultado pelas aparências e assim encontrar a verdade, comprovando-a cientificamente. Mas, quanto ao espírito, como revelá-lo cientificamente? O espírito, não menos que os sentidos, não pode ser revelado e comprovado cientificamente de modo a descortinar a sua aparência, revelando a sua essência. São sensações humanas subjetivas que podem ser anunciadas ou não.

No pensar ameríndio, as aparências são reveladas pelo espírito, no momento do transe ou pelos sonhos quando de fato se retira do mundo das aparências para buscar no espírito os conhecimentos dos antepassados e não para simular um mundo que não existe. A realidade não é objeto que se abstraí pelo pensamento, a realidade é tudo aquilo que percebo e sou afetado por ela, como ser integrante da natureza e não um ser alheio. Dessa forma, humanos e não humanos são membros que fazem parte da natureza e não o contrário, por isso não há espaço para conflito metafísico e nem para especulações, porque o espírito é o lugar do conhecimento e não para o conflito de pensamentos.

De acordo com Arendt (2019), a verdade é que as aparências nunca revelam espontaneamente o que se encontra por trás delas, mas também nunca as revelam, pois as aparências expõem e protegem a exposição. Essa proteção é a mais importante função das aparências. Nos seres não humanos, tal proteção e ocultamento da aparência só têm relevância quando sua função é salvar os órgãos internos desses animais que são sua fonte de vida. Já nos humanos, somos aparências pelas circunstâncias de vida e de morte, mas dotados de capacidades para lidar com o que nos aparece e, dessa forma, tomar parte do jogo do mundo. Tais características mudam quando decidimos nos engajar nas atividades espirituais, pois, ao fechar os olhos do corpo, abrimos os olhos do espírito.

Já no pensamento ameríndio, a aparência é um estado do espírito e uma instabilidade corpórea. Múltiplos mundos coabitam em um mesmo ambiente, povoados por seres distintos que se percebem como humanos, mas veem os habitantes de outros mundos como animais ou espíritos. O sentido de humano ultrapassa todas as representações físicas que o caracterizam e a plenitude da humanidade é expandida para todos os seres que habitam a floresta. Aqui não há uma concepção de corpo, mas de espíritos que ocupam variados corpos cuja essência é humana.

Os Achuar, etnia indígena da região do Equador fronteira com o Peru, são um dos únicos povos da Amazônia que fazem distinção linguística, entre as entidades que povoam o mundo. A hierarquia dos objetos animados e inanimados não resulta das diferentes formas corporais e sim das várias formas de comunicação distribuídas desigualmente entre as espécies. Uma vez que a categoria “pessoas” engloba espíritos, plantas e animais possuidores de alma, essa cosmologia não diferencia humanos e não humanos, apenas introduz um diferenciador por meio da linguagem e do nível de comunicação que há entre eles.

Os Achuar ocupam, como deve ser, o topo da pirâmide: eles se veem e se comunicam na mesma língua. O diálogo também é possível com os outros membros das tribos jivaro que estão ao seu redor e cujos dialetos são quase mutualmente inteligíveis, sem que se possa menosprezar, porém, os mal-entendidos fortuitos e deliberados. Eles se encontram e conversam com os brancos de língua hispânica, com as populações vizinhas de língua quéchua e também com o etnólogo, desde que exista uma língua comum; mas o domínio dela é frequentemente imperfeito no caso do interlocutor que não fala em sua língua materna, o que introduz, assim, a possibilidade de uma discordância semântica que colocará em dúvida a correspondência das faculdades que avalizam a existência de dois seres em um mesmo plano do real (Descola, 2023, p. 25).

Para os Achuar, as distinções se acentuam à medida que existe o afastamento do “ser” das “pessoas completas”, *penke aents*, definida pela aptidão linguística. Desse modo, os humanos podem perceber plantas e animais, e estes por possuírem almas podem ver os humanos e com eles se comunicar. Mas, quando os Achuar falam com esses seres por meio dos encantamentos *anet*, as respostas virão não de forma imediata, e sim por meio dos sonhos. O mesmo vale para os espíritos e certos heróis da mitologia, cuja aparência é invisível na sua forma original, em que tudo é expresso e comunicado pelo sonho ou pelo transe induzido por alucinógenos.

Nesse caso, o perspectivismo não é uma representação porque as representações são propriedade do espírito em que o ponto de vista está no corpo. E ocupar um ponto de vista é uma potência da alma, portanto, os não humanos são sujeitos na medida em que têm espírito. Mas a diferença de ponto de vista não está na alma e sim no corpo. Os animais veem da mesma

forma que nós a diversidade do mundo das aparências porque seus corpos são diferentes dos nossos.

Segundo Castro (2020), na cosmologia ocidental, há uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre humanos e animais. A primeira faz do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. A diferença que há entre nós se dá pelo espírito, assim os humanos se sobrepõem aos animais e à matéria em geral. Já os ameríndios enxergam que há uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres dos cosmos. A primeira resulta no animismo – a “participação primitiva” -, a segunda, no perspectivismo. O espírito é entendido não como substância invisível, mas de forma reflexiva integradora, e o corpo como substância diferenciadora.

A morfologia corporal pode ser uma das formas de não apreensão da realidade que levaria ao engano, pois uma figura humana, por exemplo, pode ocultar a aparência de um jaguar. O corpo, nesse caso, não é sinônimo de fisiologia distintiva, mas de um conjunto de modos de ser que constituem um *habitus*, denominado, na concepção do perspectivismo, de *maneirismo* corporal.

De acordo com Castro (2020), no perspectivismo ameríndio, há a valorização simbólica da caça e da importância do xamanismo. Em relação à caça, há na verdade um peso cosmológico decorrente da subjetivação espiritual dos animais, “os espíritos olham os hábeis caçadores” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 101), e da teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas de interpretação própria.

Nesse sentido, os animais parecem ser o protótipo extra-humano do Outro. Já no xamanismo, há uma ideologia de caçadores que caracteriza o ser xamã, segundo a qual a noção de que os não humanos, “mulheres da gente das águas”, possuem um lado prosopomórfico⁶ invisível como um dos fundamentos das várias dimensões da prática indígena, inserida no contexto xamântico como meio de compreensão da realidade.

Os filhos de xamã nascem e tornam-se espíritos sozinhos. Seguem o caminho de seus pais. As mulheres da gente das águas yawarioma apoderam-se deles assim que ficam adolescentes para levá-los para sua casa no fundo dos rios. Contudo, isso só ocorre se tiverem mesmo a floresta no pensamento e passarem a maior parte do tempo caçando, sem prestar atenção nas mulheres. Os espíritos olham os hábeis caçadores com bons olhos. Sabem que eles gostam da caça, que seguem sem descanso as pistas de suas presas e as flecham com habilidade. Assim andando o tempo todo pela floresta, os

⁶ Prosopomórfico – de acordo com Castro (2020), no perspectivismo ameríndio, o xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade de certos indivíduos em cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de não humanos, de modo a administrar as relações entre estes e os humanos. Vendo os não humanos como estes se veem, como humanos, mas revestido com um corpo animal ou vegetal, aqui é que os não humanos são humanos, mas o corpo que é diferente. Esses não humanos podem ser plantas ou animais, mas a essência é humana de acordo com a concepção da cultura ameríndia

rapazes acabam tornando-se outros durante o sono. Começam a sonhar com os *xapiri* sem parar (Kopenawa; Albert, 2015, p. 101).

Para os povos tradicionais, a memória está ligada ao espírito. Ao retirar-se da realidade aparente, o espírito a re-presenta no pensamento, de acordo com as sensações representadas no sonho, as quais são refletidas em algum lugar no mundo dos espíritos para serem transformadas em conhecimentos ancestrais guardados na invisibilidade da memória. Essas lembranças carregadas de imaginação estão prontas para tornar-se uma “visão em pensamento” submetida ao domínio do espírito como objeto lembrado, pois a imagem do real é reforçada na memória pelo transe ou pelo sonho.

Dessa forma, a presença e a força do ser estão atreladas à sua produção discursiva, em que as palavras são a própria manifestação da existência dos seres vivos que aqui habitam. Segundo a tradição ameríndia, as palavras não têm caminho de volta. A palavra é o caminho percorrido pelo ser, é estado e condição de sua presença no mundo. Nessa perspectiva, o discurso está imerso no vasto campo da linguagem que vem dos espíritos e não das sensações corporais. Fala-se o verbal e o não verbal nas mais diferentes formas de intervenção da presença do ser. Esse falar não dito e cheio de intenções interpretativas são os *xapiri* se materializando em sonhos, apresentando-se ao xamã por meio de suas danças e cantos. Os conhecimentos ancestrais são, portanto, memória.

2.3 As palavras dos espíritos

Para o pensamento ameríndio, tanto humanos como não humanos possuem linguagens, pois é essencial comunicar seu conteúdo espiritual.

Mesmo que não queiramos representar nenhum tipo de comunicação, fazemos isso por meio de expressões, cuja essência espiritual é carregada de conhecimento pleno de conteúdo. Isso não altera o fato de não podermos representar a nós mesmos, consciente ou inconscientemente, mediante uma total ausência de linguagem. Uma existência sem relação com a linguagem é apenas uma ideia. Portanto, a expressão se constitui como comunicação de conteúdos espirituais e deve ser entendida de acordo com a sua inteira e mais íntima essência como linguagem.

De acordo com Benjamin (1994), toda manifestação da vida espiritual pode ser concebida por meio da língua e da linguagem. Língua e linguagem aqui nesse contexto não são sinônimos. Embora ambas se destinam à comunicação dos conteúdos espirituais, a linguagem

é a manifestação do espírito humano, e sua comunicação está de acordo com o conteúdo a que se destina. Por exemplo, há uma linguagem da arte, uma linguagem da arquitetura, uma linguagem dos espíritos e assim por diante. Mas a língua comunica a essência espiritual a que se destina, pois a essência espiritual se comunica na língua e não por meio dela.

Dessa maneira, a essência espiritual não é idêntica à essência linguística, só serão idênticas se forem comunicáveis. A língua de uma essência espiritual é tudo aquilo que nela é comunicável. Toda língua comunica em si mesma, ela é o meio [*Medium*] da comunicação. A característica própria do meio é a sua imediatidade que cerca toda a comunicação espiritual, pois nela encontra-se a magia. Essa magia da linguagem possui um caráter infinito que se comunica na língua e não pode ser limitada por seus conteúdos verbais. Aquilo que se comunica na língua não pode ser limitado nem medido do exterior. Por isso em cada língua há o seu aspecto de infinitude, pois é a essência linguística e não seus conteúdos que define o seu limite.

A essência linguística das coisas é a sua linguagem aplicada ao ser humano, pois só os humanos comunicam-se por meio das palavras. A essência linguística é a língua, ou seja, o idioma. Nesse sentido, os humanos comunicam sua essência espiritual na sua língua por meio das palavras ao nomearem todas as outras coisas. O que está fora da linguagem humana é uma linguagem nomeadora, dado que sua essência linguística está no fato de nomear as coisas. Portanto, o ser humano se comunica ao nomeá-las. Tudo que existe ou não existe passa a ser conhecido quando nomeamos ou criamos palavras comunicáveis. Quando o ser humano nomeia as coisas, está comunicando por meio da linguagem a sua essência espiritual, é na comunicação que linguagem e espírito se assemelham.

A linguagem comunica a essência linguística das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. [...]: “Toda linguagem comunica-se a si mesma.”. [...]: a essência linguística das coisas é a sua linguagem. [...]. Dito de outra maneira, a língua de uma essência espiritual é imediatamente aquilo que nela é comunicável. Aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é aquilo no que ela se comunica (Benjamin, 2013, p. 54).

No âmbito da linguagem, o nome possui a essência mais íntima da própria língua. Como parte do legado da linguagem humana, o nome garante que a língua seja a pura essência espiritual do homem, tornando-o o único entre os seres dotados de espírito a ter a essência espiritual comunicável pela língua, nomeando as coisas. Quando nomeia as coisas por sua boca, fala a pura língua, que, ao ser manifestada pela essência linguística das coisas, alcança o conhecimento do mundo das aparências pelo nome. Por essa razão, Benjamin (1994) fala do caráter divino das palavras. No momento que as coisas recebem um nome dado pelo homem,

elas passam a existir, a partir de quem, no nome, somente a língua fala.

Segundo Benjamin (1994), a linguagem só se expressa de modo puro quando ela fala no nome, isto é, na nomeação universal. No nome culminam a totalidade intensiva da língua como essência comunicável e a totalidade extensiva da língua como essência universalmente comunicante, ao nomear. A linguagem é considerada imperfeita em sua essência comunicante quando a essência espiritual, que fala a partir dela, não exprime algo linguisticamente comunicável.

Na cultura ocidental, a linguagem é o único meio pelo qual é possível tornar manifesta as atividades espirituais, pois nenhuma língua tem um vocabulário já pronto capaz de expressar sua essência espiritual. Ela toma seu vocabulário emprestado das palavras originalmente concebidas das experiências dos sentidos. Já para o povo Yanomami, suas palavras são colhidas nas árvores de canto conhecidas como *amoa hi*. Essas são árvores de línguas sábias, as quais os *xapiri* utilizam para entoar seus inumeráveis cantos. Nessas árvores, está a essência espiritual comunicada pela língua da etnia Yanomami.

Omama plantou essas árvores de cantos nos confins da floresta, onde a terra termina, onde estão fincados os pés do céu sustentado pelos espíritos tatu-canastra e os espíritos jabuti. É a partir de lá que elas distribuem sem trégua suas melodias a todos os *xapiri* que correm até elas. São árvores muito grandes, coberta de penugem brilhante de uma brancura ofuscante. Seus troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros. Dessas bocas inumeráveis saem sem parar cantos belíssimos, tão numerosos quanto as estrelas no peito do céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 114).

De acordo com Castro (2020), as palavras indígenas que nomeiam as coisas são, na verdade, indicadores da posição do sujeito, uma espécie de marcador enunciativo e não um nome. Os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença, pois nomear é externalizar, separar do sujeito. Desse modo, as autodesignações coletivas de tipo “gente” significam “pessoas”, não “membros da espécie humana”. São os pronomes pessoais que registram o ponto de vista do sujeito que está falando e não nomes próprios. E mais, na cultura ameríndia, é um insulto pronunciar o nome de seus portadores.

Fazem isso só para maltratar as pessoas que designam, pois entre nós é um insulto pronunciar o nome de alguém em sua presença ou diante dos seus. Assim é. Não gostamos de ouvir nosso nome, nem mesmo nosso apelido de criança. Isso nos deixa furioso de verdade (Kopenawa; Albert, 2015, p. 71).

Os povos ameríndios apresentam uma enorme variedade de identidades, o que ocasionalmente refletirá na sua linguagem. Não é à toa que a maioria dos etnônimos ameríndios

que se conhece na literatura não são autodesignações, mas nomes que, na sua maioria, têm significados pejorativos conferidos aos outros povos. Isso ocorre porque a objetivação etnomínica incide primordialmente sobre os “outros”, e não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos, de acordo com Castro (2020), são nomes de terceiros, pertencentes à categoria do “eles”, e não a categoria do “nós”. Por isso o nome tem característica enunciativa desprovida de identidade.

Segundo Lima (s.d), os aspectos de uma cosmologia amazônica possui a seguinte estrutura em torno do ponto de vista: em primeiro lugar, pela noção de tempo: linhas espaço-temporais ou acontecimentos e seus duplos, e os duplos de seus duplos; em segundo lugar, é uma dinâmica na qual a palavra virtual do animal é tudo. Ensina-se ainda que a realidade para o caçador quando ele toma a palavra para falar de si mesmo faz parte de realidades de outrem. Dessa maneira, o sujeito ao qual os acontecimentos são referenciados não é um centro em torno do qual gira seu próprio mundo. Trata-se antes de tudo de um Sujeito disperso no tempo-e-espaço cósmico, duplicado entre vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por ser Outro.

As antas, por sua vez, só aparecem na floresta ao alcance dos caçadores quando os xamãs fazem vir a imagem do seu ancestral, que chamamos de *Xamari*. Para isso, devem enviar primeiro seus espíritos jaguatirica e cão de caça para rastreá-lo e, em seguida, os espíritos dos pássaros *xoapem*, dos gaviões *herama* e dos pica-paus *ëxëma*, para chama-lo. Sem isso, *Xamari* continuaria navegando em sua canoa por rios distantes e as antas não apareceriam na floresta. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 204-205)

No perspectivismo ameríndio, dizer que animais e espírito são gente é o mesmo que dizer que são pessoas, atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidades conscientes de quem ocupa a posição enunciativa de sujeito. A todo ser que lhe é atribuído um ponto de vista será então sujeito e espírito. Nesse caso, parte-se do princípio de que o ponto de vista cria o sujeito. Tais capacidades são reificadas no espírito de que esses não humanos são dotados. Portanto, o sujeito é todo aquele que tem espírito, e quem tem espírito possui um ponto de vista, portanto, é um enunciador de palavras.

De acordo com Kopenawa e Albert (2015), o pensamento se concentra nas palavras dos espíritos. Essas palavras antigas nunca desaparecerão porque foram criadas por *Omama* e pelos ancestrais animais e possuem grande valor e beleza. Foi *Omama* quem ensinou a nomear as coisas, a expandir seu pensamento em várias direções, pois suas palavras são antigas e infinitas, é são renovadas sempre que vem dançar para um jovem xamã.

Conforme Arendt (2019), o puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação e de desalienação do mundo. Há, nesse sentido, uma onipotência criadora da linguagem. Ela é aquilo que cria e perfaz, sendo palavra e nome. A relação absoluta entre palavra e conhecimento se dá no momento em que torna as coisas cognoscíveis ao lhe dar nomes.

As palavras em si não são verdadeiras e nem falsas, elas são na sua intimidade portadoras de significados. Palavras e pensamentos assemelham-se, pois seres pensantes possuem o impulso de falar e seres falantes o impulso de pensar. Mas de todas as necessidades humanas, a razão jamais poderia ser adequadamente satisfeita sem o pensamento discursivo, o qual é inconcebível sem palavras.

De todas as necessidades humanas, “a necessidade da razão” é a única que jamais poderia ser adequadamente satisfeita sem o pensamento discursivo; e o pensamento discursivo é inconcebível sem palavras já significativas, antes que um espírito viaje, por assim dizer, através delas – *poreuesthai dia logon* (Platão). A linguagem sem dúvida serve também para a comunicação entre os homens; mas, aí, sua necessidade vem simplesmente do fato que os homens, seres pensantes que são, têm a necessidade de comunicar seus pensamentos (Arendt, 2019, p. 118-119).

Nesse caso, o pensamento na sua essência precisa ser comunicado, mas isso não quer dizer que não há pensamento no silêncio vivo do sexto sentido. Ele só se materializa a partir do momento que torna visível o invisível na sonoridade das palavras. A linguagem é o único meio pelo qual é possível manifestar as atividades espirituais, tanto as oriundas do mundo exterior quanto as originadas na interioridade do ser, mas esse caminho entre um e outro precisa ser “traduzido”.

Segundo Benjamin (1994), a língua possui sua palavra própria, e isso se aplica àquela receptividade do que não tem nome no nome. Tudo o que não tem nome na linguagem das coisas precisa ser traduzido para a linguagem dos homens. Aqui surge o conceito de tradução. Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem humana não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas traduzir o que não tem nome em nome. Ou seja, trata-se de uma tradução de uma língua imperfeita (muda) para uma língua perfeita (som). Essa perfeição linguística surge por meio da linguagem.

De acordo com Isaque João (2023), da etnia Kawoá, a narrativa do seu povo conta que, com os nossos olhos humanos comuns, não enxergamos a forma peculiar de vida das plantas e vivemos surdos à sua língua. Ou seja, não conseguimos nem ver as plantas em sua forma original e nem entender sua fala, em virtude de termos uma comunicação em absoluta desarmonia com elas. Isso ocorre não só pela nossa falta de entendimento, mas também porque

a linguagem das plantas é perfeita. Nossos ouvidos são cobertos por uma espessa camada de algodão sagrado, *mandiju ete*, o que nos impede de ouvir e compreender as línguas de outros seres, diferentes de nós.

De acordo com a cosmovisão indígena, os não humanos possuem linguagem, e esta é perfeita, pois transmite conhecimento vindo dos espíritos, mas nós, os humanos, não conseguimos compreendê-las por falta de preparo espiritual especial, de corpo e de mente. O xamã é a pessoa mais indicada para entender a linguagem dos outros seres. Nesse sentido, a cultura ocidental desconhece que os não humanos possuem linguagem, mas quem as entende é o xamã, assim como os cientistas e os filósofos são conhecedores das linguagens a que se destinam, seja a da ciência, da filosofia e, no caso do xamã, a linguagem dos espíritos.

Há momentos que ocorre o “limite” da linguagem, devido à nossa necessidade de explicar e justificar as atividades mentais por meio das palavras. Não basta o puro nomear das coisas, é preciso interconectar linguagem e pensamento como possibilidade de construção de discurso em que o signo escrito toma lugar da palavra falada. Nesse contexto, pela necessidade de explicar e justificar as experiências do sentido, busca-se nas metáforas esse significado filosófico da existência.

A linguagem metafórica é a linguagem originada no espírito a qual dá sentido nomeando e tornando cognoscível aquilo que não tem nome e precisa ser expresso e comunicado por meio das palavras. Essa linguagem servirá como ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências.

É nesse contexto que a linguagem do espírito por meio de metáforas habita o mundo das aparências, dando visibilidade para iluminar e elaborar melhor aquilo que não pode ser visto, mas é dito. Marques (2013) compara a linguagem metafórica à forma poética de expressão do mito, pois o saber narrativo implícito no mito implica uma experiência de totalidade que foge ao alcance descritivo da linguagem conceitual e discursiva característica da Filosofia.

Arendt (2019), ao citar Aristóteles, afirma que a linguagem tem a função de difundir sonoramente as palavras, pois sons carregados de significados se assemelham a pensamentos. Conclui que o pensar é a atividade do espírito que dá realidade aos produtos do espírito, nesse caso, o discurso, e para o qual a linguagem já encontrou morada no mundo audível.

Toda metáfora descobre uma “percepção intuitiva de similaridades em dessemelhantes” e, segundo Aristóteles, é exatamente por isso que ela é um “sinal de gênio”, “de longe, a maior de todas as coisas”. [...]. E dessa fala por analogia, em linguagem metafórica, e, segundo Kant, o único modo pelo qual a razão especulativa, que aqui chamamos de pensamento, pode se manifestar. A metáfora fornece ao

pensamento “abstrato” e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de “estabelecer a realidade de nossos conceitos”, como desfazendo a realidade do mundo, condição para as atividades do espírito (Arendt, 2019, p. 123).

Segundo Arendt (2019), há a absoluta primazia do mundo das aparências sobre o mundo dos pensamentos, pois o mundo pode não se revelar integralmente aos nossos olhos do corpo, pode manifestar-se com todo o tipo de distorção, não só para o nosso espírito, mas também para os nossos ouvidos. Com isso, a linguagem do espírito utiliza-se das analogias, das metáforas e dos emblemas como fios que prendem o espírito ao mundo, no momento que o ser humano se encontra em estado de alheamento, ao perder por alguns instantes contato com o mundo das aparências. Essas analogias, metáforas e emblemas garantirão a unidade da experiência humana, buscando modelos de pensamento capazes de nos orientar pelos caminhos cegos dos sentidos corporais.

Segundo Célia Xakriabá (2023), da etnia Xakriabá, há a primazia do corpo como território e o território como corpo na produção da linguagem dos espíritos, pois os conhecimentos adquiridos por essa etnia estão nas mãos, ao trabalharem com o barro na construção de suas casas, na produção de potes e artesanato, das práticas ritualísticas e de todo o corpo. Os objetos feitos de barro possuem imaterialidade e subjetividade carregados de valor simbólico, que não só representam a morada do corpo, mas também é o lugar sagrado de morada dos espíritos.

O território é o ponto de partida e de chegada, a potência epistemológica nativa, presente na memória e na transmissão oral dos conhecimentos ancestrais dos Xakriabá. É por meio da linguagem metafórica que acontece a transmissão de todo o arcabouço de conhecimento vindo do corpo e da mente. Esse saber é marcado também pela pintura corporal com jenipapo, com o qual carrega elementos de uma outra escrita que materializa e identifica o contato entre corpo e espírito.

Na cultura Xakriabá, como nas demais culturas ameríndias, a oralidade é o principal difusor de conhecimento. Mas esse povo estabeleceu uma forte relação com a pintura corporal e com o jenipapo como forma de resistência e preservação de sua cultura e por acreditar que não está simplesmente pintando a pele, mas o próprio espírito, e com isso fortalece a sua identidade. Durante muito tempo, o povo Xakriabá, devido às perseguições que sofreu com a invasão de seus territórios por fazendeiros, foi obrigado a deixar de pintar o corpo e de usar elementos que caracterizavam a sua identidade.

Os elementos da escrita corporal passaram a ser replicadas nas cerâmicas e guardadas enterradas na terra, que mais tarde foram resgatadas. As escritas corporais contam narrativas

carregadas de subjetividade e memória, uma vez que o ato de registrar e receber a pintura no corpo é um ritual, um preparo para o espírito e também linguagem.

De acordo com Arendt (2019), ninguém possui a verdadeira faculdade do pensar (*nous*) e que, portanto, se deve perceber a debilidade das palavras para nomear tudo que se percebe do mundo das aparências. Não há jeito de colocar todas as coisas em palavras, assim como não podem ser todas aprendidas em seu estado absoluto. Nesse caso, recorreremos ao discurso especulativo para justificar os pensamentos de nossa razão e as paixões da alma. Tais limitações dificultam modelar o pensamento em discurso e mais ainda ajustar o pensamento a uma forma inflexível de escrita que atenda a nossa necessidade de explicar e justificar pelas palavras. Conforme Arendt (2019),

Platão, [...]. A principal parte da Sétima Carta não se dirige contra a fala, mas contra a escrita. Ela repete de forma abreviada as objeções já levantadas contra a escrita no Fedro. Há, em primeiro lugar, o fato de que a escrita “implanta o esquecimento”; fiando-se na palavra escrita, “os homens cessam de exercitar a memória”. Há em segundo lugar, o “silêncio majestoso” da palavra escrita, que não podem nem explicar a si mesma, nem responder a questões. Em terceiro lugar, ela não pode escolher o destinatário; cai em mãos erradas e “se espalha por toda a parte”; maltratada e abusada, é incapaz de defender-se; dela, o melhor que se pode dizer é que é um “passatempo inofensivo, um armazém de mantimentos [...] para quando a era do esquecimento chegar “ou [entrega à] recreação, quando as pessoas se regalam com banquetes e coisas parecidas” (Arendt, 2019, p. 135-136).

Essa linha de pensamento de Arendt aproxima-se de Kopenawa ao falar da supremacia da escrita sobre a oralidade. Para ele, o pensamento ocidental não é “largo” porque os nossos olhos se fixam nas peles de imagem para impedir a fuga das palavras de nossas mentes. Suas palavras são fantasmas e seu pensamento oco. Os ocidentais contemplam incansavelmente as peles de papel que desenharam suas próprias palavras, sem elas se enchem de esquecimento e ficam ignorantes, por isso seu pensamento fica sem rumo. As palavras dos povos ameríndios, de acordo com Kopenawa, ficam gravadas na memória, que é forte e larga, pois vem dos espíritos *xapiri* que são antigas e são renovadas a cada apresentação para os novos xamãs.

Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. Prefiro de longe as nossas palavras. São elas que quero ouvir e continuar seguindo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 455).

As palavras dos antepassados eram anunciadas por suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciaram deles. Suas palavras surgem quando bebem o sopro

de vida de seus antigos com o pó de *yãkoanna*. Desse modo, é transmitido também o sopro dos espíritos que multiplicam suas palavras e estendem seu pensamento em todas as direções. Os ocidentais não as compreendem porque não conseguem entender as falas que vêm dos espíritos porque suas palavras foram enredadas em línguas de fantasma, e o caminho da sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. O mesmo ocorre com as palavras dos espíritos *xapiri*, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã, e assim tem sido há muito tempo, sem fim (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75).

De acordo com Arendt (2019), no *Fedro*, Platão contrasta a palavra escrita com a palavra falada, usada na arte de descrever as coisas (*technē dialektike*). As palavras faladas, ou a “fala viva”, são o original, enquanto o discurso escrito pode ser chamado de uma espécie de “imagem”, ou como bem fala Kopenawa “pele de imagem”. Nesse caso, tanto Platão quanto Kopenawa ressaltam a arte do discurso vivo, pois sabem como silenciar os ouvintes. O discurso não é estéril, mas contém a semente a partir da qual diferentes *logoi*, palavras e argumentos crescem em diferentes ouvintes, tornando-os imortais.

Em termos de linguagem, Arendt, Benjamin e Kopenawa concordam que ela é a manifestação da essência espiritual, enquanto essência linguística encontra-se em todas as formas de seres vivos existentes na natureza, sejam eles, animais, humanos ou plantas. Mas em certos momentos, há desencontros desse pensar. Arendt concorda com Kopenawa quando fala que existe uma linguagem dos animais, pois estes se comunicam por meio de sons, sinais e gestos. Essa forma de comunicação serve como autopreservação e torna evidente a sua disposição da alma, no entanto, não serve para o pensar, pois o pensamento exige discurso, e todo discurso precisa de palavras para se comunicar e assim materializar as sensações do pensamento.

Tanto Arendt quanto Benjamin concordam que os não humanos são desprovidos de linguagem por terem um pensamento incomunicável, pela ausência do discurso falado. Para Kopenawa, a linguagem dos animais é entendida no transe ou nos sonhos. Nesses momentos, as palavras dos animais são comunicáveis e cheias de sentido. Portanto, são palavras carregadas de significado e de discurso por transmitir os ensinamentos dos espíritos.

Desse modo, esses pensamentos se cruzam, afastam-se e, em alguns momentos,

encontram-se quando falam de forma direta ou indireta do pensamento como a mais pura manifestação do espírito. Tanto a cultura ocidental quanto a ameríndia acreditam na sua existência. Porém, há diferentes perspectivas de entendimento sobre o papel dos espíritos para o ser humano. Na cultura ocidental, a essência espiritual está no fato de se poder abstrair a realidade e nela intervir; no pensar ameríndio, os espíritos são como fonte de conhecimento para melhor viver na natureza.

A dualidade entre espírito e linguagem e entre pensamento oral e o pensamento escrito mostra a inconstância humana em querer explicar exhaustivamente as atividades do espírito, numa busca incessante por um discurso que caiba no nosso diálogo interior para enfim podermos escrever no livro da alma. As palavras dos espíritos, que nada mais são que manifestações dos sentidos, não podem ser traduzidas por palavras, mas por metáforas que possam conceber para a vida do espírito a sensação de estar vivo. Sem o sopro da vida, o corpo humano é uma mera carcaça e, sem pensamento, o espírito humano é um vazio no mundo das aparências.

No próximo capítulo, será abordado o pensamento dos povos ameríndios. Para os povos da floresta, os saberes ancestrais transmitidos pelos espíritos estão intimamente ligados com as palavras. Na tradição oral, as palavras traduzem todo o modo de ser, de viver e de pensar desse povo.



Hutukara Associação Yanomami – Quando o xamã se torna Xapiri – Joseca Yanomami

3 O PENSAMENTO AMERÍNDIO – O CONHECIMENTO QUE VEM DAS PALAVRAS

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. [...]. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de *napë*. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. [...]. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos *xapiri*, que na sua língua vocês chamam de espíritos. Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós (Kopenawa; Albert, 2015, p. 63).

Começamos este capítulo com o diálogo entre Davi Kopenawa, xamã da etnia Yanomami, com o antropólogo francês Albert Bruce. Ambos são ativistas políticos defensores da natureza, da cultura e do território Yanomami, pois esse povo há tempos é atormentado pelos constantes ataques às terras indígenas por parte de garimpeiros, religiosos e de projetos de Estado. Tais iniciativas, por motivos econômicos e desenvolvimentistas, geram constantes instabilidades à sobrevivência desse povo que habita o extremo norte da Amazônia.

Este capítulo se propõe a apresentar os ensinamentos vindos das palavras dos espíritos no contexto da cosmologia Yanomami a fim de conhecer e compreender o pensamento ameríndio na perspectiva do xamã Davi Kopenawa, com o auxílio de suas palavras ancestrais. Ele narra os cantos ouvidos e descreve as danças de apresentação das imagens dos *xapiri* que presenciou durante o tempo do sonho, compartilhando essa experiência com o etnólogo francês Bruce Albert na obra *A Queda do Céu*. Esse relato também se configura como mais um projeto político em defesa da floresta, do território e da existência da etnia Yanomami.

Para a cultura ameríndia, as palavras não são meros instrumentos de comunicação. Elas fazem parte de todo o saber cultural que permeia o modo de ser, de viver e de pensar dos povos da floresta. Sua sabedoria está assentada nos conhecimentos ancestrais que vêm das palavras dos cantos dos espíritos *xapiri* e de *Omama*. Esses cantos são utilizados para curar os males que afligem e põem em risco a vida dos seres humanos e para proteger a floresta, lugar de morada dos espíritos.

Os saberes adquiridos pela etnia Yanomami estão intimamente ligados ao sonho e à ingestão do alimento que sacia a fome dos espíritos animais, *yãkoana*, que, nos primeiros tempos eram humanos e foram transformados em animais de caça. Os espíritos dos ancestrais animais são revelados a partir do momento que se bebe o sopro da vida e o xamã passa a transitar no tempo do sonho. É nesse estado de alheamento ou no estado de fantasmas, como relata Davi Kopenawa, que o xamã pode contemplar as danças e ouvir os cantos dos espíritos aprender, desse modo, suas palavras. É no estado onírico que a aprendizagem do xamã acontece, pois é

um mediador de vozes, cuja comunicação se dá por três classes de seres, a humana, a animal e a vegetal.

No estado de fantasma (momento que se encontra no espaço temporal do sonho e se vivencia uma experiência que se aproxima ao estado de quase morte), o xamã se torna Outro (homem-espírito) porque transita no *habitat* dos *xapiri*, lugar da morada dos espíritos *xapiri*. E, no silêncio da floresta, pode contemplar a apresentação da dança feita por eles e escutar seus cantos, os quais são fixados em sua memória. Esses cantos contêm as palavras de sabedoria colhidas na árvore de cantos que serão posteriormente proferidas por esses seres celestes (humanoides) aos xamãs quando são chamados por ele, são palavras de vida política.

De acordo com Kopenawa e Albert (2015), as palavras dos espíritos são infinitas e singulares. Além de muito poderosas, têm o poder tanto de proteger quanto de destruir alguém, tamanha é sua potência, comparável a um arco e uma flecha. Para a cultura oral, a palavra escrita, desenhada em peles de imagem, torna-se mais um instrumento de luta política. A história do povo indígena, narrada e registrada nas peles de imagem dos brancos, com suas falas de fantasma (a língua do Outro, que também significa a palavra ausente de som - nesse caso, as palavras escritas), torna-se um meio de circulação do saber ameríndio para o povo branco, permitindo que eles compreendam os diferentes modos de viver, pensar e estar no mundo que caracterizam a cultura indígena.

A partir do momento que o pensamento oral é traduzido por meio da escrita, as palavras-fantasmas se expandem por todos os lugares, transformando-se em palavras de vida que vão para o além mundo e, conseqüentemente, promoverão uma relação de entrelaçamento de espécie em defesa da vida dos povos que habitam a floresta sejam eles humanos e não humanos como mais uma das estratégias de resistência pensada pelo xamã.

Davi Kopenawa é um líder xamã Yanomami, residente às margens do rio Tootobi, localizado ao norte do estado do Amazonas. Ele fala da importância de se manterem os costumes ancestrais. Preocupa-se com o que pode acontecer com os povos da floresta e com a floresta, caso o homem branco mantenha o contínuo processo de exploração desenfreada da natureza, derrubando e queimando as árvores para a criação de gado, com a poluição dos rios, pelas doenças levadas pelo garimpo ilegal, pela extração de minérios e pela morosidade do Estado em demarcar as terras indígenas. Esses atores da destruição da floresta são chamados pelos Yanomami de “brancos comedores de terra e árvore”. Seus ensinamentos xamânticos têm como base o ativismo político, como instrumento de fala para expressar seu conhecimento ancestral em defesa da floresta e pela sobrevivência do seu povo.

Todo o conhecimento ameríndio é transmitido por seus grandes homens, os anciãos, por meio da oralidade. As palavras são pronunciadas em longos discursos pelos mais velhos, no decorrer da festa *reahu* (comemora-se a abundância das roças, faz-se o ritual fúnebre e resolve-se todos os conflitos entre os parentes). E, nos momentos dos rituais de cura, são proferidos os discursos *hereamuu*, com os dizeres dos primeiros ancestrais que se tornaram espíritos de animais para se expressar com sabedoria. É um aprendizado que ocorre pela palavra e pelo silêncio.

O aprendizado que será abordado neste capítulo tem como fundamento a cosmologia Yanomami, cujo saberes são transmitidos pelos xamãs quando se encontram no estado de fantasma, pois é por meio do sonho que são revelados e memorizados os conhecimentos que adquiriram junto aos ancestrais para cuidar do seu povo e proteger a floresta.

3.1 O sopro de vida

Os Yanomami são uma etnia que ocupa uma área de 230 mil quilômetros quadrados, no sentido da serra Parima, entre o alto Orinoco (no sul da Venezuela) e a margem esquerda do rio Negro (no norte do Brasil), com uma população estimada em mais de 33 mil pessoas divididas por cerca de 640 comunidades, subdivididas em várias línguas e dialetos. São considerados um dos maiores grupos ameríndios da Amazônia. A demarcação do seu território foi homologada em 1992 com o nome de Terra Indígena Yanomami, com extensão de 96.650 quilômetros quadrados, fazendo fronteira com a Venezuela (Kopenawa; Albert, 2015, p. 44).

Segundo Kopenawa e Albert (2015), os Yanomami se consideram os filhos da floresta, por isso a têm como a principal fonte de vida. A vivacidade da floresta se dá por sua longa respiração, um longo sopro de vida, denominado *urihi wixia* (respiração), que os humanos e não humanos têm acesso quando são alimentados por suas plantas e frutos ou quando se permitem ser o meio de alimentação dos espíritos pela ingestão do pó de *yãkoana*. Quando *Omama* a criou, deixou na natureza o espírito *Urihi a*, o espírito da floresta, cuja imagem de fertilidade faz a vida brotar. Nesse sentido, é perceptível a intensa relação humano-vegetal que permeia a relação sociocsmológica entre os Yanomami e a floresta, seja na manutenção da vida por meio da agricultura, com o cultivo das roças, onde são plantados os alimentos que compõem a base alimentar desse povo, como: mandioca⁷, macaxeira, bananeiras, cará, batata-

⁷ Em determinadas culturas, mandioca e macaxeira são diferenciadas uma da outra. Enquanto a mandioca é destinada ao preparo de farinha, da qual é extraído o líquido amarelado e tóxico que, levado ao fogo por um determinado tempo, se transforma em tucupi; a macaxeira, por não possuir o teor tóxico comparado à mandioca,

doce, cana-de-açúcar, mamoeiro e pupunha, ou pela ingestão da *yãkoana* como único alimento dos espíritos *xapiri*. O pó de *yãkoana* contém em sua composição duas espécies vegetais: a resina de casca de *Virola spp.* e as sementes de *Anadenanthera peregrina* (Lutaif; Modernell, 2022). A floresta é o *habitat* dos espíritos ancestrais do povo Yanomami.

Ela parece estar quieta e nunca mudar porque os *xapiri* a protegem com coragem, empurrando para longe dela o vendaval *Yariporari*, que flecha com raiva suas árvores, e o ser do caos *Xiwãripo*, que tenta continuamente fazê-la virar outra. A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela aparece sempre nova e úmida, não é? Se fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e animais de caça os frutos de que se alimentam. Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. Ela só morre quando todas as árvores são derrubadas e queimadas. Então restam dela apenas troncos calcinados, desmoronados sobre a terra ressecada. Não cresce nada mais ali, a não ser um pouco de capim (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468).

Os humanos e não humanos multiplicam-se porque *Omama* criou os *xapiri* com a função de curá-los das doenças criadas por seu irmão *Yoasi* e de feitiçaria lançada por inimigos. A vida humana é frágil e seu sopro de vida curto. Só pela proteção dos *xapiri*, os humanos e não humanos poderão evitar a morte precoce e viver plenamente. Para isso, os xamãs fazem descer seus *xapiri*, cujos cantos são colhidos nas árvores de cantos. Os pássaros são os primeiros a capturar e absolver essas palavras melodiosas curativas, pois os humanos estão interligados à floresta. Sem floresta, seria impossível qualquer manifestação de vida aqui na terra, um não pode existir sem outro. Cabe ao xamã, com o auxílio dos espíritos *xapiri*, a proteção da vida. O xamã também cuida dos brancos e de suas terras. Os indígenas, quanto à manutenção da vida, não fazem distinção entre os filhos da floresta e os brancos. A diferença, quando ocorre, é no sentido cultural, em que os brancos são o Outro.

Há uma forte relação vegetal-humana na cosmologia Yanomami, pois essa relação é central para se compreender a organização social desse grupo. O mundo Yanomami é a floresta, o termo *urihi a* não é apenas o espírito da floresta, mas a floresta em si. Criada no primeiro tempo por *Omama*, quando o céu caiu pela primeira vez devido à instabilidade corpórea dos humanos-animais, nesse tempo, a floresta era nova e frágil, precisava ser fortalecida. Por isso *Omama* gerou os espíritos da floresta *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos

seu uso é destinado ao preparo de bijus e mingaus pelas comunidades indígenas ou ribeirinhas da região Amazônica. Há a mandioca brava de uso exclusivo no preparo de farinha de mandioca, e a mandioca mansa ou macaxeira para o uso de bijus ou tapioca.

animais *yarori*, para garantir a sustentabilidade do céu e evitar o caos na floresta. Mas o demiurgo Yanomami os abandonou sem deixar vestígio ao ser alertado pelo filho de ter ouvido o canto de um pássaro.

Mesmo sob a proteção dos espíritos, o céu continua instável com a possibilidade de nova queda e caos, caso a floresta venha ser destruída, pois ela contém o sopro vital, *wixia*. Contudo, o céu não deixou de ser instável, sua estabilidade não está garantida mesmo sob a forte proteção dos *xapiri*, pois há a possibilidade de queda a qualquer momento caso os brancos continuem a insistir em maltratar a natureza com sua fome por mercadorias e, com isso, voltar o caos pondo fim ao sopro vital. A chuva forte que não cessa seguida de raio e trovão é um dos indícios de caos na floresta e de instabilidade do céu. O ser da seca, *Omoari*, não responde aos apelos dos espíritos das folhas e das árvores nem dos ancestrais animais, só atende o chamado dos *xapiri*. Se não fosse essa amizade, não viria por conta própria. E, conseqüentemente, o tempo fechado permaneceria por longos dias, com isso a umidade e a escuridão tomariam conta da floresta, tornando-a obscura.

O que vocês chamam de “natureza” na nossa língua é *urihi a*, a terra-floresta e também sua imagem vista pelo xamã, *Urihinari a*. É porque essa imagem existe que as árvores estão vivas. O que chamamos de *Urihinari a* é o espírito da floresta: os espíritos das árvores *huutihiri pë*, das folhas *yaahanari pë* e dos cipós *thoothoxiri pë*. Esses espíritos são muito numerosos e brincam no chão da floresta. Nós o chamamos *urihi a*, “natureza”, assim como os espíritos animais *yarori pë* até os das abelhas, das tartarugas ou dos caracóis. O “valor de fertilidade” da floresta, que chamamos *në rope a*, é também para nós a “natureza”: ele foi criado com a floresta, é sua riqueza (Albert; Kopenawa, 2023, p. 30).

Na cultura ocidental, a floresta é o que chamamos de natureza e/ou meio ambiente, dela é extraída a matéria-prima que o setor produtivo industrial de transformação faz movimentar a economia, fazendo circular pelo mundo os produtos industrializados de composição animal, vegetal ou mineral extraído da natureza para o mercado consumidor. É uma relação de exploração com vista ao aumento da riqueza material-econômica do sistema capitalista. Nessa relação de exploração, há a separação entre humanos e natureza, os primeiros como senhores absolutos da vida natural podendo transformá-la de acordo com as suas necessidades, por isso seu uso indiscriminado pelo poder econômico-industrial-empresarial. A natureza, nesse caso, é um objeto a ser explorado de acordo com as necessidades materiais dos humanos.

A nova humanidade projetada pelo mercado capitalista, sob o mito da sustentabilidade, desloca o ser humano da terra, para formar uma sociedade abstrata e desconectada da natureza, capaz de suprimir a diversidade, negar a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Na visão de Krenak (2020), essa é a pior das coisas que pode acontecer, pois tudo está

igual. Nesse novo contexto, não há espaço para o diferente, o consumo tomou o lugar da cidadania. A atual “humanidade” não aceita a diversidade e vê a natureza como recurso a ser explorado sem limite, levando-a à exaustão. Nesse contexto, tanto a humanidade quanto a sustentabilidade só têm sentido se tiver valor de mercado, ser consumidora, homogênea e desconectada da terra. Ser sustentável passou a ser um discurso apropriado para lucrar, proteger monopólios, excluir pequenos produtores e os povos originários e, com isso, construir fronteiras socioculturais, de consumo, de mobilidade alimentares capazes de alavancar os lucros do mercado.

O capital está nos transformando em seres banais, que substituem o natural pelo artificial. Há uma banalização da vida e do poder das palavras, pois a sociedade ocidental formatou o mundo como mercadoria. Ao naturalizar tal pensamento, faz-nos pensar de forma igual, negando a diversidade da vida e dos povos. Os povos originários têm cultura própria e estão prontos para defender sua vida integrada à natureza, sua existência na pluralidade cultural.

Para o povo Yanomami, a floresta é *urihi*, a terra-floresta, cuja imagem vista pelo xamã *Urihinari a*, o espírito da floresta, não é um espaço mudo, exterior à sociedade, de exploração de recursos e indiferente à ação humana. A floresta é como os humanos, uma entidade viva que sofre com as consequências dos seus atos tanto quanto qualquer outro ser vivo. Ela sofre e sente dor quando é derrubada. Morre quando queimada. Em seu lugar, fica uma terra seca e quente, cujo espírito *Ohinari a*, espírito da fome, se instala no ambiente florestal que passa a ter o valor de fome. Começa-se um ciclo de escassez de água, de alimentos, de calor, de seca e outros descontroles ambientais, capazes de comprometer a vida de seus habitantes, pois *Ohinari* vai soprando seu pó “xamântico” nas narinas das pessoas até chegarem ao estado terminal para delas se alimentar.

Trata-se mais de uma vasta entidade viva voltada, como todas as outras, de uma imagem-essência (*utupi a*) a que os xamãs chamam de *Urihinari a*. Essa imagem (*urihi a nẽ utupẽ*) refere-se primeiro à umidade visível da floresta, à sua forma corporal: o solo é assim sua “pele exterior” (*sipo si*) e a vegetação, sua pilosidade. Ela também remete a seu animativo vital: a floresta é dotada de um sopro (*urihi wixia*), exalação úmida cujo frescor garante seu “valor de fertilidade” (*urihi a nẽ rope*), isto é, a força de crescimento tanto de sua vegetação como a de todas as plantas cultivadas nas roças que ali são abertas (Albert; Kopenawa, 2023, p. 43).

Os humanos não são os únicos habitantes da “terra-floresta”, várias classes de não humanos interagem com eles constantemente direta ou indiretamente pela mediação dos xamãs. Esses não humanos habitantes da “terra-floresta” são: os primeiros ancestrais míticos, os seres invisíveis e os espíritos maléficos. Os primeiros ancestrais míticos foram humanos com nomes

de animais, *yarori pë*, que, por conta de seu desregramento e descumprimento das normas sociais atuais como o canibalismo e o incesto, foram transformados em animais de caça, perderam sua forma, mas não perderam a subjetividade, humana. Esses ex-humanos, os animais, se consideram as verdadeiras “pessoas da floresta” em oposição aos seres humanos atuais.

Os seres invisíveis, os *yai thë pë*, entre os quais se distinguem os “espíritos” xamânticos, os *xapiri*, entidades descritas na forma de imagens de humanoides em miniatura com ornamentos coloridos que transitam pela floresta em espelhos reluzentes e moram nas montanhas, são os “seres-imagens” dos antepassados primordiais antes de sua transformação animal.

Os espíritos maléficos, *në wāri kiki*, que povoam os fundos das matas, o flanco das colinas, as profundezas dos lagos e dos grandes cursos d’água, são entidades múltiplas e temíveis, pois veem os seres humanos como suas caças. O trabalho de cura dos xamãs se dá pelo enfrentamento com auxílio dos espíritos auxiliares em aniquilar os seres maléficos que capturam a imagem vital dos humanos para devorá-los.

De acordo com Albert e Kopenawa (2023), o conceito de “terra-floresta”, para os Yanomami, não tem o mesmo significado do conceito ocidental. Para a cultura ocidental, o território é um espaço fixo, fronteiro que marca a identidade sociocultural de quem a ocupa. Nas comunidades Yanomami, esse espaço territorial não é fixo e muito menos intransponível. A “terra-floresta” é como mapas verbal de espaço de contornos indefinidos ocupados ao longo da história migratória do grupo. Por isso os membros mais antigos de cada aldeia retraçam a história individual e coletiva de acordo com a topologia desses percursos. Esses espaços são como redes sempre moventes que se desdobram a partir da casa coletiva e de suas roças, seguindo três ramos principais: rede de proximidade dos lugares de coleta, pesca e caça ocasionais; rede de caminhos de caça cotidiana; rede das trilhas e acampamentos das expedições de caça coletivas de longa duração ou de coleta.

Todos os grupos locais yanomami atuais são produtos dessa antiga dinâmica de cisões e migrações. É por isso que os membros mais antigos de cada aldeia retraçam espontaneamente a história de sua vida e a de sua comunidade a partir da topologia reticular desses deslocamentos. A narração de cada percurso migratório individual ou coletivo chegando a uma comunidade atual (*thëri*) e a seu espaço de “terra-floresta” (*urihi a*) local é, por essa razão, estruturada por uma cadeia de topônimos formada pelos nomes locais sucessivos ocupados no decorrer do tempo (*urihi thë a*, “nomes de terra-floresta”). Os acontecimentos biográficos (episódios vitais e outros fatos memoráveis) ou coletivos (conflitos, cisões, guerras, contatos, epidemias) são, portanto, relatados a partir de sua agregação mnemotécnica a “nós” toponímicos situados ao longo de um itinerário migratório cuja complexidade cresce proporcionalmente à proximidade do narrador com a periferia do território yanomami

em sua extensão máxima. Dessa maneira, as cadeias toponímicas de “nomes de terra-floresta” fornecem uma espécie de exoesqueleto espacial à memória individual e social yanomami. Elas formam o rosário de cronótopos a partir dos quais a geografia do grupo torna-se a condição de sua história e onde espaço, temporalidade e narratividade se entrelaçam indissociavelmente na forma de verdadeiros “mapas verbais” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 48-49).

O conceito de *urihi a* yanomami em nada se remete a uma identidade territorial imóvel, mas a todos os espaços ocupados em determinados períodos ao longo da história migratória do seu grupo. Trata-se de um complexo movimento de idas e vindas (entre a cidade e a floresta) numa verdadeira expansão transversal com circulação de pessoas, informações e bens que de longe se assemelha à “aculturação”. Os povos indígenas são comunidades transversais e translocais em constantes fluxos migratórios circulares, em que o solo não é uma superfície contínua e de fronteira fechada, mas um itinerário flutuante e de constante reconstrução. Nesse sentido, para um Yanomami, o termo “minha terra-floresta” significa o seu espaço vivido atual e, mais raramente como relato biográfico. A sua “terra-floresta” se remete ao local de nascimento ou de morada no período da infância.

As plantas são importantes para a cosmologia indígena e para a sobrevivência desse povo, dado que suas funções variam conforme as atividades desenvolvidas por essa sociedade. Nas roças, atendem às necessidades de sustento. As mágicas são usadas contra feitiçaria lançada por inimigo, as rituais quando se inala o pó de *yãkoana* para se comunicar com os espíritos, na construção de ferramentas e de casas e as medicinais para curar os enfermos. Desse modo, a floresta é a entidade mais importante na cosmologia indígena por conter o sopro da vida e local de morada dos espíritos *xapiri*.

Os *xapiri* trabalham intensamente para evitar o caos na floresta. Ela entra nesse estado quando um jovem xamã morre vítima de feitiçaria ou por flechada de guerreiro inimigo, ou quando a floresta é tomada pela fumaça de epidemias *xawara* (sarampo, gripe, malária, tuberculose e outras doenças) transmitidas pelos brancos ao ocuparem de forma irregular o território indígena para explorarem economicamente a sua casa. Isso ocorre como se esses espaços estivessem vazios, permitindo-lhes ficar à vontade para extrair minérios, derrubar árvores para criação de gado, realizar extração ilegal de ouro por garimpeiros, poluir rios, lagos e igarapés pelo uso indiscriminado de agentes químicos nas atividades extrativistas e agropecuárias, fazer obras de infraestrutura do Estado, como a construção de usinas hidrelétricas, que causam graves impactos socioambientais que afetam as populações locais, e abrir estradas que, na maioria das vezes, não são concluídas.

Quando um jovem xamã morre de forma violenta, por motivos de feitiçaria ou flechada de guerreiro, seus espíritos ficam furiosos por se tornarem órfãos. O céu escurece e chove sem parar. Os espíritos do céu despejam inúmeras cobras sobre a terra. Os espelhos dos espíritos onças começam a rondar pela floresta. Os espíritos dos pica-paus *ëxama* e *xothethma* e dos pássaros *yõkihima usi* golpeiam o seu peito com fortes golpes de machado e facões, fazendo com que pedaços da abóboda celeste comecem a quebrar. Tudo isso ocorre por vingança. Os espíritos órfãos, assim como o povo Yanomami, declaram guerra somente quando um parente morre de forma violenta. Isso acontece conforme os costumes desse povo. Para os Yanomami, só se declara estado de guerra movidos por sentimento de vingança pela morte do parente, pois são tomados pela raiva, causado pelo luto. Para eles, não se pode deixar vivo guerreiro em estado de homicida. Esse era o ensinamento que os grandes homens passavam para o seu povo. Assassinar ou matar por feitiçaria é violação grave, punida no mais severo rigor dos costumes, levado, em alguns casos, à declaração de guerra ou ao assassinato do guerreiro infrator, como meio de se fazer justiça. Essa justiça ao que parece acontece também no cosmo, pois os *xapiri* órfãos por estarem em luto causam a instabilidade no céu para vingar seu pai que tinha uma casa de espírito muito alta.

Nesse momento de dor, o céu fica instável, começa uma forte chuva que não quer cessar, com muito raio e trovão dias a fio. Os habitantes da floresta ficam enclausurados em suas moradas, impossibilitados de sair, a rotina da floresta fica estagnada. Os humanos ficam sem poder abrir novas roças e caçar, não podem pescar. A grande umidade faz aumentar o desejo de consumir carne. Mulheres e crianças sofrem com a fúria dos espíritos órfãos. Os não humanos se abrigam em locais de difícil localização e deixam de andar pela mata. Quando isso acontece, o xamã mais antigo é solicitado para fazer descer o ser chuva, *Maari*, para convencê-lo a parar com as chuvas torrenciais, bebem *yãkoana* e começam a trabalhar. Seus espíritos auxiliares limpam o peito do céu, em seguida, chamam o ser sol *Mothokari* e *Omari*, o do tempo seco e, assim, trazem de volta a harmonia da floresta, acalmando os *xapiri* órfãos.

Para espantar as fumaças de epidemia que os brancos espalham pela floresta, os xamãs mais experientes fazem descer dois espíritos maléficos bastantes poderosos, o espírito vendaval, *Yariporari*, um ser maléfico poderoso que habita as profundezas da terra para espantar as fumaças de epidemias. E para pôr fim a seca, eles chamam outro ser maléfico, o do tempo úmido, *Toorori*, que é o dono da chuva, ambos moradores das profundezas das terras, *aõpatari*, ancestrais vorazes de dentes afiados comedores de doenças lançadas pelo xamã. Esses espíritos maléficos poderosos são capazes de evitar o caos na floresta. Na cosmologia Yanomami, o ser tomado de malignidade não é quem prejudica, mas quem, de repente com sua força e magnitude,

é o responsável em eliminar o próprio mal. É como se o mal fosse combatido por si mesmo. Outro exemplo se dá pelo emprego de uma planta de feitiçaria que é usada para atrair os espíritos queixadas. Ao se tornarem homem-espírito sob efeito da folha de feitiçaria *hayakoari hana*, os xamãs mais experientes chamam as imagens dos queixadas, atraindo-os para perto de casa para assim saciar a fome de caça dos seus. Uma planta de feitiçaria a serviço da alimentação. Ao que parece o significado de seres maléficos na cosmologia Yanomami, não se assemelha ao sentido ocidental. Na cultura ocidental, as entidades maléficas devem ser combatidas ou eliminadas, não há outro destino para além da exterminação. Para os ameríndios, os seres maléficos nada mais são que entidades poderosas do mundo subterrâneo capazes de impedir o caos e trazer de volta o equilíbrio vital.

Só os antigos xamãs sabiam fazer os queixadas saírem da terra, chamando sua imagem. Antigamente, essas folhas *hayakoari hana* eram muito usadas como planta de feitiçaria. Mas são folhas que pertencem aos espíritos do céu. Por isso quem era atingindo por elas virava outro e logo via dançar a imagem do ser *Hayakoari*, que parece uma anta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 203/204).

Os Yanomami se orgulham de morarem numa floresta vasta e bela, pois, no seu *habitat*, as árvores estão carregadas de frutos, a floresta é úmida e fresca, tudo que é plantado nas roças cresce com fartura. Essa fartura da floresta se deve ao seu valor de fertilidade, a qual chamam de *në rope*. Esse espírito está em toda a floresta, ele faz brotar da terra toda alimentação que sacia a fome de humanos e não humanos, além de ser o responsável por sua beleza. O pai da fertilidade só é chamado quando a floresta tem valor de fome, é um espírito que vai e vem e por onde passa deixa seu rastro de riqueza por toda mata. Esse espírito se parece com os seres humanos, mas é invisível aos olhos comuns. As pessoas comuns enxergam apenas os frutos nas árvores, mas não veem *në rope*. Os animais são humanos, apenas escondem sua humanidade pela matéria e não pela forma, pois a forma é o critério crucial de diferenciação nas ontologias anímicas. Os xamãs são os únicos seres capazes de vê-los. A caça, ao ser abatida, precisa ter uma morte digna e rápida, de modo a evitar o sofrimento, porque, ao sofrer ou ser maltratada pelos humanos, desaparece. Por serem humanos, os animais, são respeitados pelos Yanomami.

Os animais também são humanos. Por isso se afastam de nós quando são maltratados. No tempo do sonho, às vezes ouço suas palavras de desgosto quando querem se negar aos caçadores. Quando se tem mesmo fome de carne, é preciso flechar a presa com cuidado, para que morra na hora. Assim, ela ficará satisfeita por ter sido morta com retidão. Caso contrário, fugirá para bem longe, ferida e furiosa com os humanos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 205-206).

Os pássaros são os anunciadores da fertilidade da floresta, são eles que atraem o espírito da fertilidade. Quando as árvores da floresta estão sem frutos, as aves não se reúnem nelas e nem é ouvida a algazarra que fazem na copa das árvores. Tal fato se deve à escassez de alimento. Sem as frutas, os grandes animais como antas e queixadas vão desaparecendo da mata, e a floresta passa ter valor de fome. Nesse caso, os xamãs fazem dançar os espíritos japim e gralha para que as outras caças aladas tragam de volta a riqueza da floresta, e os animais voltem a se alimentar em abundância. Os pássaros são de suma importância na cosmologia Yanomami por sua atividade anunciativa e atrativa. Seu canto estridente é ouvido em todas as direções. Ao ouvir os cantos dos pássaros, o espírito da fertilidade os segue trazendo a fartura para a floresta. As imagens dos pássaros fazem amadurecer os frutos que alimentam os habitantes da floresta. São os espíritos dos pássaros *xoapema*, dos gaviões *herama* e dos pica-paus *ëxëma* que são os genros do ancestral *Xamari*, ancestral das antas, que fazem voltar essa caça para a floresta para saciar o desejo de carne de caça dos Yanomami.

São também consideradas a riqueza da floresta as imagens das mulheres bananeiras e das árvores *aro kohi* e *wari mahi* de folhagem densa, as imagens das abelhas *yamanama*, que polinizam a floresta e fazem desabrochar as flores das árvores, espalhando o açúcar por seus frutos, dando sabor adocicado as frutas como o mamão e a cana-de-açúcar. Nas terras altas, são as imagens dos gaviões *witiwitima namo* que tornam abundantes as lagartas *kaxa*, as frutas das árvores *momo hi* e das palmeiras *xoo mosi*, além das flores comestíveis das árvores *nãi hi*. As bananeiras são mulheres-plantas. Seus frutos nascem porque ficam grávidas e dão a luz como as mulheres comuns. De acordo com a cosmologia Yanomami, tudo que cresce nas roças e na floresta é por causa das mulheres-plantas que geram a vida quando ficam grávidas por um tempo e nascem os frutos, assim como nascem os humanos e os animais. A vida é gerada pelo feminino que é a riqueza da floresta.

Assim que o chamado estridente dos espíritos japim e gralha ecoa de todos os lados, começa também a se fazer ouvi o canto grave de *Në roperi*, o espírito da fertilidade. Ele chega dançando alegremente, trazendo nas costas todos os alimentos da floresta. Parece um ser humano, mas é outro. É muito mais lindo. Seus olhos são bonitos e seus cabelos são como uma cascata de flores amarelas e brancas. Seu corpo é recoberto de penugem luminosa e ele tem em torno da testa uma faixa de rabo de macaco cuxiú de um preto intenso. Evolui devagar, seguido por um cortejo de imagens de árvores, cipós e folhas. Vem envolto numa nuvem ruidosa de espíritos de pássaros multicoloridos: sei sei, *hutureama nakasi*, japins ayokora e arazaris. Acompanha-o uma multidão de ancestrais animais *yarori* e de espíritos da floresta *urihinari*, agitando palmas novas desfiadas, num inebriante perfume de flores. Dança no meio deles agitando os frutos da floresta que traz consigo, eles também cobertos de penugem de um branco resplandecente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 208-209).

De acordo com Kopenawa e Albert (2015), depois da dança de apresentação de *Në roperi*, o xamã que o chamou é alimentado, o qual instala seu espelho na casa de espíritos dele, mas numa casa à parte. Cada *xapiri* tem sua própria habitação que fica localizada no peito do xamã. As casas dos espíritos se comparam a um edifício com vários apartamentos. O peito do xamã é como um grande condomínio. Seu prédio de espíritos vai aumentando ao longo do tempo. Quando vai adquirindo experiência e por alimentá-los com *yãkoana*, pode-se dizer que o peito do xamã é como uma floresta inconstante que pode vir ao caos. Caso tenha valor de fome, seus *xapiri* vão embora pelo desleixo vindo daquele que é responsável em mantê-los e sua casa de espíritos fica vazia e fraca. Com isso, não pode mais cumprir a sua função de curar os doentes e cuidar da mata.

A relação humana-vegetal é também de interdependência, pois, para a floresta se manter em pé, depende do convívio entre humanos e não humanos para permanecer em equilíbrio. Se esse convívio estiver em desarmonia, a floresta tende a voltar ao caos. Esse equilíbrio depende da fertilidade das plantas que mantêm a riqueza da floresta, pelos frutos que alimentam os animais e os animais que alimentam os humanos e comem os vegetais encontrados ou plantados na floresta. Sem a floresta, não há vida. Se o espírito da fome se instala, *Ohinari*, por mais que se plante, nada cresce, e o solo fica estéril. Com o rareamento dos alimentos, há comprometimento da manutenção da existência dos seres que habitam a floresta. Por isso, os pássaros são fundamentais para a fertilidade da mata, pois são suas imagens que chamam *Në roperi* para dançar espalhando fartura por onde passa, fazendo crescer os alimentos para os animais e para os humanos. O xamã é como um pássaro, aquele que traz a fertilidade e a riqueza de volta quando *Ohinari* insiste em tomar o lugar da floresta. Por isso se alimenta com o pó de *yãkoana*, alimento forte que vem das árvores da floresta para alimentar os espíritos *xapiri*. Logo que o xamã morre sob seu efeito, faz descer os espíritos da mata, das águas e dos animais levando-o a conhecer suas palavras, ouvir seus cantos, contemplar suas danças e curar os parentes.

Os *xapiri* são pequenos humanoides especiais que trabalham incansavelmente para proteger os humanos. Atacam sem tréguas os seres maléficos e as epidemias, trazem a fertilidade das mulheres quando seus úteros são atacados por feitiçaria, tornando-os esterilizados, protegem a floresta quando *Ohinari* insiste em tomar o seu lugar, seguram o céu quando ameaçado de desabar, contêm a ira de raios e trovões, afastam a chuva que não para enclausurando os ventos de tempestades, reprimem o ser do tempo encoberto e atrasam o anoitecer. Eles contêm o ser do caos (*Xiwãripo*). Se não fosse pela sagacidade de *Omama* ao

criar os *xapiri*, trabalhadores contumazes que atuam na floresta, nas costa do céu⁸ e na terra, o céu já teria desabado novamente por tudo que vem acontecendo com a floresta. O trabalho que executam é o mais difícil de toda a humanidade, o cuidar e zelar pelo bem-estar de todos, com equilíbrio e com o respeito pelo modo de ser e de viver desse espaço plural que se encontra no “mundo-floresta”.

Se esse trabalho for impresso, registrando as palavras do xamã em peles de imagem, certamente estaria marcado pela derrubada de muitas árvores da floresta ou de árvores de reflorestamento para a produção de papel. A oralidade é o modo de transmissão do conhecimento ameríndio. Por isso não precisa de papel para preservar seus saberes, basta ter um bom narrador e um ouvinte atento que queira compartilhar saberes. Mas, para serem entendidos e compreendidos pelos brancos, precisam “traduzir” seus saberes orais pela escrita. Por isso, a linguagem oral, ao se transformar em linguagem de fantasma, torna acessível os saberes dos povos indígenas para os ocidentais, porque esses saberes se encontram na escola do sonho, lugar de aprendizado dos xamãs, cujos professores são os *xapiri*, e sua fonte de pesquisa vem das árvores de cantos.

3.2 Sonho – a escola

Talvez seja o caso de se perguntar como os povos da floresta adquirem conhecimento? Eles vão à escola? Leem livros? Praticam esportes? Estudam outros idiomas? Como escolhem suas profissões? Quais professores e disciplinas mais gostam?

Todo o conhecimento ameríndio é transmitido no tempo do sonho, ao escutarem os cantos dos espíritos e ao contemplarem suas danças de apresentação quando estão dormindo. Os habitantes da floresta aprendem bebendo o pó de *yãkoana* com os xamãs mais antigos que abrem o caminho desses espíritos para o novo xamã. Isso acontece porque sua imagem é levada para o cosmo para combater os seres maléficis, para consertar o peito do céu e proteger a floresta. Como são comunidades ágrafas, seu aprendizado acontece pela oralidade ao reproduzirem as palavras que escutaram quando sua imagem se encontra entre os *xapiri*.

Os Yanomami usam o termo “imagem” para designar o que nós entendemos como espírito. Nesse sentido, os *xapiri* são seres do tempo das origens que perderam sua condição “humanimal” que o xamanismo restaura e reatualiza durante o sonho ou no transe. A imagem-

⁸ Costa do céu, segundo Albert e Kopenawa (2023), é um disco terrestre coberto pelo céu, *hutu mosi*, cujo “peito” distante os humanos contemplam e em cujas “costas” habitam os seres trovões, os seres raios e os espectros dos defuntos (*porë pë*) que para lá são enviados no fim do grande ritual de aliança e de funerais *reahu*.

essência, no que diz respeito aos humanos, é um componente que faz parte do interior da pessoa, uma espécie de imagem interna em miniatura, onde reside a energia vital. A extração da imagem vital está na origem das enfermidades e também das alterações do pensamento consciente, em especial no sonho e no transe (Albert; Kopenawa, 2023, p. 70).

Quando os xamãs estão dormindo sob o efeito da *yãkoana* ou em estado de fantasma (sono profundo) se tornam *xapiri* e, nesse tempo do sonho, passam a conviver com seus ancestrais como se fosse um deles. As palavras ouvidas são posteriormente pronunciadas em longos discursos pelos mais velhos nos rituais ou nos momentos de cura, quando saem em busca da imagem “roubada” do parente que foi levada por um ser maléfico. Desse modo, evocam os primeiros ancestrais que se tornaram espíritos de animais (*xapiri*) para se expressar com sabedoria. Por isso não usam livros para guardar seus conhecimentos, pois o saber adquirido está no corpo, sendo nele registrado pelo nexos de relações interdependentes característico dessa população heterogênea que habita a floresta, humanos e não humanos. O xamã é o especialista em narrar as histórias vivenciadas no tempo do sonho por possuir os saberes que o habilitam a ver o invisível e ouvir o inaudível.

As pessoas comuns, por terem olhos de “fantasmas”, não enxergam a imagem dos ancestrais, pois seus olhos precisam aprender a “morrer” para sonhar. Apenas os xamãs que são homens-espíritos conseguem escutar sem trégua os cantos e as danças dos seres-imagens do primeiro tempo. Seu corpo é um condutor de imagens-palavras cosmológicas e ontológicas, pois tem a habilidade de traduzir as palavras dos espíritos para os seus, tornando-se, desse modo, um exímio narrador do pensamento onírico do xamanismo yanomami. Quando os xamãs narram as histórias ouvidas no tempo do sonho, seu corpo tomado pelo transe faz advir ao mundo visível a presença aos olhos comuns a imagem dos *xapiri* com suas palavras e coreografias do além-mundo.

Nesse sentido, pode-se afirmar que se trata de um aprendizado órfico, pois os xamãs durante o sonho podem vivenciar os mistérios da floresta, enxergar as imagens das árvores de cantos, coberta de penugem brilhante de cor branca ofuscante. Os troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima do outro que pelas bocas saem uma sequência infinita de cantos belíssimos e harmoniosos que são guardados em seu pensamento. A habilidade acústica é outro fator essencial na aprendizagem xamânica, pois a audição é um recurso importante para os habilidosos caçadores, já que o conhecimento acústico do meio florestal permite detectar a presença e o movimento da caça, utilizando-se do mimetismo e de onomatopeias para atraí-la.

Quando um grande caçador de anta segue o rastro de um desses animais na floresta para flechá-lo, ele imita sua voz e, aproximando-se, o faz responder seu chamado. Assim acontece quando o rastro de uma anta ainda é recente e ela está bem pertinho, deitada no chão da floresta. Então a gente age como uma anta imitando sua voz para atraí-la. A gente fala com ela: (*assobio agudo em dois tons*) e ela responde: “êêêiii!”. Depois ela sai da vegetação emaranhada. A gente fica imóvel e chama de novo: (*novo assobio*). Ela responde de novo: “êêêiii!” e se aproxima: *têki têki têki* (*imitação dos passos*). Então a gente fala com ela bem pertinho: (*séries de duplos cliques aspirados*), ficando escondido para enganá-la, pois do contrário ela logo fugiria. Depois se recomeça: (*séries de cliques aspirados, série de assobios agudos*). Se ela ficar desconfiada e quiser recuar, tenta-se de novo: (*dois assobios longos*). Então ela volta e corre para nós pensando que é o chamado de seu filhote (Albert; Kopenawa, 2023, p. 124-125).

No tempo da criação, os humanos tinham nomes de animais e viviam se transformando. Por conta de sua instabilidade corpórea, fizeram o céu cair e se tornaram os animais que vivem na floresta e servem de alimento para os seres que a habitam. As caças alimentam tanto humanos quanto não humanos. Os animais não perderam sua humanidade, continuam sendo humanos, porém possuem forma corpórea diferente.

De acordo com Albert e Kopenawa (2023), antes do processo de metamorfose, homens e animais eram indistintos. Ao perderem a sua “humanidade”, esses antepassados perderam o corpo e a língua humana, multiplicando-se em “peles” e de “vozes” animais que caracterizam a variedade não humana que habita a floresta. As imagens primordiais desses ancestrais deram origem às várias classes de espíritos xamânicos contidas nessa zoonímia. Assim, para os Yanomami, os humanos e não humanos diferenciam-se uns dos outros apenas por sua corporalidade e vocalidade, são seres possuidores de subjetividades e sociabilidade como os humanos. Nesse sentido, para a etnia Yanomami, os animais não são ex-humanos, mas humanos.

Quando o céu caiu, a floresta recém-criada por *Omama* apresentava sinais de fragilidade e instabilidade. Nesse tempo, não existiam os seres humanos, os únicos seres habitantes da terra era *Omama* e seu irmão. Até que um dia *Omama* pescou um grande peixe na forma de mulher com quem casou e teve seu primeiro filho. A partir daí, surgiu o primeiro humano. Este primogênito é também o primeiro xamã, o qual recebeu a responsabilidade de evitar uma possível queda do céu e garantir a defesa da floresta.

Omama desejava que seus filhos fossem seres imortais, mas *Yaosi*, tomado pelos maus pensamentos, criou a morte e as epidemias, tornando-os seres frágeis. Para livrar seus filhos da morte e das doenças, *Omama* criou os espíritos da floresta *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yaroni*. Preocupado com a finitude da vida dos seus, criou, com a ajuda de sua esposa, os espíritos *xapiri*. Os *xapiri* são os verdadeiros donos da “terra-floresta”

que o xamã faz descer para resgatar a imagem roubada do doente. *Omama* era o único que conhecia os *xapiri* e os apresentou ao seu filho, ensinando suas palavras. Sem os *xapiri* e a floresta, jamais haveria xamã. Os antepassados *yarori* dos primeiros tempos transformaram-se em espíritos *xapiri* e em animais, pois sua imagem tornou-se espírito e sua pele animais de caça.

Com os espíritos *xapiri*, protegeria tanto a floresta quanto os seus habitantes. Eles são numerosos porque são as imagens dos nativos. Todo morador da floresta tem uma imagem, *utupë a*: os que andam pelo chão, os que sobem em árvores, os que voam e também os que habitam as águas, incluindo as árvores, as águas e as pedras. Todos esses seres vivos se comunicam com os humanos, pois são suas imagens que o xamã faz descer como espírito *xapiri*.

O filho de *Omama* foi o primeiro Xamã, pois a ele foi ensinado o caminho dos espíritos ancestrais. Quando se tornou rapaz, aprendeu a fazer a dança dos *xapiri* para poder tratar das pessoas enfermas. Escutou atentamente as palavras e concentrou seus pensamentos nos *xapiri*. Após beber o pó de *yãkoana*, alimento dos *xapiri*, entrou em estado de fantasma e se tornou outro. Assim, pôde contemplar a dança de apresentação dos espíritos, tornando-se xamã, o pai dos *xapiri*.

Os saberes dos Yanomami são transmitidos durante o estado onírico, nesse caso, para fins deste trabalho o chamaremos de “escola onírica”. A “escola onírica” dos Yanomami foi criada no primeiro tempo por *Omama* quando foi buscar na floresta a árvore *yãkoana hë* para preparar o pó de *yãkoana*, misturando-a com as folhas cheirosas *maxana hana* e com as cascas das árvores *ama hi* que será bebido e/ou inalado pelo xamã. Essa mistura tem a força de revelar as vozes dos espíritos, possibilitando a reprodução de suas palavras e cantos pelo xamã.

De acordo com Albert e Kopenawa (2023), os Yanomami consideram que as vozes dos animais constituem formas de linguagem equivalentes às vozes humanas por acreditarem que podem se comunicar com os não humanos por meio da biofonia florestal. A comunicação se dá pela “encenação sonora” ao conversarem com os animais por meio de onomatopeias. O diálogo com as vozes da floresta depende da escuta atenta e precisam estar de prontidão para reproduzir mimeticamente uma resposta sonora ao seu interlocutor não humano.

Os Yanomami, diferentemente da etnia Achuar, não fazem distinção linguística com os não humanos, uma vez que comunicam sua essência espiritual com os habitantes da floresta por meio da apropriação mimética dos sons emitidos por seus interlocutores, respondendo acusticamente como se fosse um deles. Ao se apropriarem das vozes da floresta, o conteúdo linguístico é compreendido pelas diferentes espécies animais que “dialogam” com os humanos, seja pelo mimetismo de atração durante a caça, seja no transe ao ouvir as palavras dos espíritos, seja pelas diferentes informações que essas vozes relatam sobre a floresta que são ouvidas e

analisadas pelos Yanomami. Já os Achuar se comunicam com os não humanos pelo sonho ou pelo transe.

As vozes da floresta são objetos de observação da etnia Yanomami, pois são palavras anunciadoras de acontecimentos climáticos e ecológicos. É nesse sentido que Davi Kopenawa fala do seu aprendizado ao ouvir as palavras dos cantos dos espíritos quando bebe o pó de *yãkoana* e prefere ouvir o silêncio da floresta à cacofonia da cidade, que obstrui qualquer pensamento, enchendo-o de fumaça e esquecimento.

Nesse contexto, a *yãkoana* passa a ser o “livro” e o xamã experiente, o “professor”, que, ao soprar o sopro de vida no nariz do iniciando, repassa seus espíritos para o aprendiz. Este, por sua vez, passará a compreender de forma mais clara os dizeres dos espíritos e, com o passar do tempo, ampliará seus conhecimentos e o seu conteúdo linguístico. Paralelamente, sua casa de espíritos também crescerá à medida que for tomando *yãkoana* e sendo levado pelo estado de vigília. A *yãkoana* e os espíritos auxiliares dos xamãs são a fonte das narrativas históricas situadas no tempo pós-mítico, sob a forma de deslocamentos, realizados pelos personagens e reatualizados, de forma física ou de forma narrativa, contada pelos narradores e ouvintes, pela ingestão da *yãkoana*. Os pensamentos são alargados e multiplicados sem a necessidade da escrita, pois a memória é o único instrumento de armazenamento de conteúdo.

“Com esta árvore, você irá preparar o pó de *yãkoana*! Misture com as folhas cheirosas de *maxana hana* e as cascas das árvores amahi hë e depois beba! A força da *yãkoana* revela a voz dos *xapiri*. Ao bebê-la, você ouvirá a algazarra deles e será sua vez de virar espírito!”. Depois, soprou *yãkoana* nas narinas do filho com um tubo de palmeira *horoma*. Omama então chamou os *xapiri* pela primeira vez e disse: “Agora, é sua vez de fazê-los descer. Se você se comportar bem e eles realmente o quiserem, virão até você para fazer sua dança de apresentação e ficarão ao seu lado. Você será o pai deles. Assim, quando os filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficos que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-los de volta! Você também fará descer o espírito japim *ayokora* para regurgitar os objetos daninhos que você terá arrancado de dentro dos doentes. Assim você poderá realmente curar os humanos!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 84-85).

No xamanismo, a consciência corpórea é suprimida durante o transe ou no sonho. Nesse tempo, a alma “viajante” passa a transitar pelos vários espaços do cosmo com o intuito de buscar a imagem levada do parente ou para conhecer os lugares dos primeiros tempos. É uma supressão temporária do corpo que varia de acordo com a sessão xamânica. É na memória do xamã que as imagens dos *xapiri* se tornam presentes por meios de cantos e danças coreografadas pela faculdade imaginativa objetivada no seu corpo-conteúdo.

Para se tornar xamã, é preciso que os *xapiri* apareçam para criança durante o sonho. É na infância que se manifestam os primeiros dons pelo xamanismo. Os espíritos animais olham

para a criança escolhida com ternura. Acredita-se que, ao sonhar com os *xapiri* nessa fase, se deva ao exagero no consumo de mel selvagem ou de mingau quente de banana. Empanturrada de tanta comida, a criança acaba tendo sonhos confusos.

Na adolescência, se os rapazes demonstrarem habilidade para a caça, os espíritos animais os acompanham pela floresta até que caem no sono profundo, tornando-se outros. Assim, começam a perder a consciência de tanto perseguir a caça na floresta e, nesse momento, ficam em estado de fantasma e começam a sonhar com os *xapiri* sem parar. Os primeiros espíritos a visitar esses jovens caçadores são de animais de caça, como: os dos gaviões, das gentes das águas, os espíritos onça, queixada, macaco-aranha, anta e de outros animais de caça desconhecidos. Os sonhos confusos da infância mais os sonhos espirituais com os ancestrais na adolescência marcam a predisposição dos dons xamânicos que poderão se concretizar na vida adulta.

A formação do xamã chega ao auge na fase adulta, quando começa a beber o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Inicialmente, é consumido sob a orientação ou acompanhado do xamã experiente de sua casa e depois de forma autônoma durante toda a vida adulta. Há o reconhecimento dos espíritos que aquele xamã que o alimenta é o seu pai e, ao serem chamados por ele, descem do peito do céu, levam sua imagem para o tempo dos sonhos, tornam-no capaz de ouvir seus cantos e de ver suas danças de apresentação enquanto dorme. É dessa maneira que os xamãs multiplicam suas palavras, estendem seu pensamento e fortalecem a memória. No silêncio da floresta, alimentam-se de *yãkoana* para descer as imagens dos animais ancestrais em sua forma de imagem.

Os povos da floresta não precisam dos livros para ampliar suas palavras e nem seus conhecimentos, pois todo o conhecimento ameríndio vem das palavras dos espíritos *xapiri*. É com o sopro dos espíritos que faz multiplicar as palavras e alargar o pensamento. Tudo isso acontece por intermédio do xamã ao beber *yãkoana*, alimento dos espíritos animais. A escola que frequenta encontra-se no tempo do sonho quando está em estado de fantasma e se torna um homem-espírito, pois sua imagem é levada pelos *xapiri* para o tempo dos antigos.

O pensamento se concentra nas palavras dos espíritos, cujas palavras antigas apresentam um caráter duradouro e perene ao mesmo tempo devido à sua origem ancestral, proferida no primeiro tempo por *Omama* e pelos ancestrais animais. Por isso possui grande valor para os Yanomami por sua beleza e sabedoria. As palavras são colhidas nas árvores de canto conhecidas como *amoa hi*, são árvores de línguas sábias, e os *xapiri* as utilizam para entoar seus inumeráveis cantos. Essas palavras ensinam o valor do cuidado que devemos ter pela vida na

floresta, o respeito pelas diferentes populações que a habitam, do uso consciente dos seus recursos naturais e principalmente pelo Ser floresta.

O ambiente de aprendizagem acontece durante o sono, por meio de diferentes tipos de árvores *amoa hi*. Os Yanomami reconhecem a diversidade que há entre os povos ameríndios que possuem os mais variados dialetos e de árvores de cantos. Essas árvores de cantos também refletirão a diversidade nas palavras e nos cantos, a qual os xamãs reconhecerão ao ouvirem pela primeira vez os cantos desconhecidos cantados pelos xamãs visitantes. Essa multiplicidade de cantos e palavras reproduzidas durante o estado de vigília é vista pelos Yanomami como um ponto forte do seu saber. Não existe um único tipo de canto e palavra, a diversidade reflete o pensamento forte por possuírem belas palavras aprendidas com os seus ancestrais e com os ancestrais visitantes nos momentos de comunhão festiva em que circulam saberes. Por isso não precisam das peles de papel para guardar suas palavras.

Assim, há tantos tipos de árvores *amoa hi* quanto nossos modos de falar. De modo que os *xapiri* que descem da floresta possuem uma infindável quantidade de cantos diferentes. É por isso que os xamãs visitantes de casas distantes podem nos dar a ouvir cantos desconhecidos. [...]. Sem elas, as melodias de seus músicos seriam fracas e feias (Kopenawa; Albert, 2015, p. 115).

Foi *Omama* quem plantou essas árvores de cantos. Elas estão fincadas aos pés do céu apoiadas pelos espíritos tatu-canastra e pelos espíritos jabuti. São imponentes, cobertas de penugem branca de brilho ofuscante. O tronco é coberto por lábios que se movem sem parar. É por meio dessas bocas que saem belíssimos cantos e infinitas palavras que não se repetem. O som de suas palavras é fixado no pensamento, tornando impossível esquecê-las, pois ficam guardadas na memória dos xamãs e são renovadas à medida que as imagens dos espíritos descem para se apresentar.

Cabe ao xamã transmitir todos os cantos dos espíritos que vêm dessas árvores antigas, pois é delas a fonte de todo o conhecimento ancestral vindo das palavras que serão ensinadas aos mais jovens por meio da oralidade. As palavras dos espíritos são cantadas pelo xamã quando seus olhos morrem durante o dia sob o efeito do pó da *yãkoana* ou à noite, quando está dormindo, as imagens dos espíritos descem em sua direção. A partir desse momento, começa a escutar seus cantos. Esses cantos se assemelham aos gritos estridentes dos papagaios, pois são misturados e confusos. É como se a floresta fosse transportada para o mundo dos sonhos. No primeiro tempo, foi plantada a árvore dos sonhos, *Mari hi*, quando as flores de seus galhos desabrocham, elas enviam o sonho para os xamãs, permitindo que sua imagem seja deslocada enquanto dorme.

Nosso corpo permanece deitado na rede, mas nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles. A floresta se afasta rapidamente. Logo não vemos mais suas árvores e nos sentimos flutuando sobre um enorme vazio, como num avião. Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos *xapiri*. De lá pode-se ver todas as coisas do céu, da floresta e das águas que os nossos antigos viram antes de nós (Kopenawa; Albert, 2015, p. 461-462).

Segundo Albert e Kopenawa (2023), a origem do uso dos cantos cerimoniais nas festas *reahu* é atribuída a *Yōrixiamari a*, ancestral mítico do sabiá-da-mata. Esse pássaro canta em grupo de machos ao anoitecer às margens dos rios. Seus cantos têm a forma de concertos, cujos sons são melódiosos. Na cultura Yanomami, não há o reconhecimento de canto de autoria humana, todos os cantos são originados das árvores de cantos que são entoados pelos *xapiri* por intermédio de seus pais xamãs. Esses cantos são espalhados de casa em casa quando os convidados, ao escutarem nas casas anfitriãs gostam deles, passam a guardá-las no peito para cantá-las posteriormente nas festas de sua casa. Assim, esses cantos ritualísticos se espalham.

O mito conta que *Yōrixiamari a*, chegando um dia inesperadamente a uma festa *reahu* dada por mulheres-sapos (*Bufo typhonius*), se apavorou com os seus coxos nada graciosos e acabou lhes ensinando seu próprio jeito de cantar. Tampouco se reconhecem uma autoria humana aos cantos *amoã pë* entoados atualmente nas festas *reahu*. Sua origem é atribuída a longínquas “árvores de cantos” (*amoã hi ki*), criada pelo demiurgo *Omama a* nos confins da terra-floresta *urihi a*, cada um deles correspondendo a um dos falares regionais yanomami (Albert; Kopenawa, 2023, p. 128).

São os não humanos os transmissores de conhecimento para os humanos. No pensamento ameríndio, há uma espécie de “animalcentrismo e vegetalcentrismo”, pois são os não humanos que nos ensinam como devemos cuidar da casa floresta. Eles nos mostram a pensá-la não como um recurso a ser explorado de forma desenfreada, pois a população florestal é constituída dos mesmos seres, humanos de “peles” variadas. A diferença é acentuada e/ou revelada quando nossos pensamentos se encontram esfumados pela sede em obter mercadorias, tornando-os comedores do “mundo-floresta”.

3.3 O homem-espírito

Tornar-se um xamã não é uma das tarefas mais fáceis, pois, para adquirir os conhecimentos ancestrais, são necessários dois mestres: o xamã mais velho que prepara o corpo do iniciando para receber os espíritos e eles por sua vez serão os próximos professores a darem continuidade ao processo formativo do xamã na “escola onírica”. É uma aprendizagem contínua

que pode durar enquanto houver sopro de vida. Os primeiros sinais indicativos ao xamanismo podem surgir na infância com os sonhos confusos e inquietantes ou na adolescência pelos sinais habilidosos de caçador. Mas é na vida adulta que todo processo formativo acontece sob a orientação do xamã experiente da casa (aldeia). A pessoa escolhida pelos *xapiri* tem um sono intranquilo, devido aos espíritos quererem fazer sua dança de apresentação ao iniciando que será seu pai. Desse modo, a pessoa interessada pelo xamanismo apresenta suas narinas ao xamã de sua casa para receber o sopro de vida dos *xapiri* e, assim, torna-se Outro. Ao tornar-se espírito, recebe os saberes dos *xapiri* que também irão ensinar sua língua e suas palavras.

Segundo Kopenawa e Albert (2015), para se tornar xamã, primeiro o iniciando precisa falar com o ancião da aldeia para expressar sua intenção em transforma-se em homem-espírito. Para isso, não pode ter medo dos efeitos que a *yãkoana* causa no corpo e nem dos espíritos ancestrais. Deve também esforçar-se para ouvir e entender as palavras dos espíritos durante o processo de aprendizagem, que acontece no tempo do sonho e pela ingestão do alimento dos *xapiri*.

A formação acontece em duas etapas. Na primeira, o xamã mais velho prepara o corpo do iniciando ao fazê-lo inalar o pó de *yãkoana* para entrar em estado de fantasma. Cuida para que o ambiente seja o mais silencioso possível para não afugentar os primeiros espíritos, depois cuida para que seja alimentado apenas com a *yãkoana*, não podendo ingerir outro tipo de alimento. Nesse início, o xamã experiente administra o quanto de *yãkoana* o aprendiz deve inalar até adquirir familiaridade com seu uso de forma autônoma. Esses cuidados são necessários para preparar o corpo que receberá os espíritos, pois o corpo do aprendiz é o caminho e a futura morada dos *xapiri*. Por isso é feita a “limpeza” alimentícia para que não fique nenhum vestígio de alimento ou bebida cujos efeitos nauseantes fazem afastar os *xapiri*. Após limpeza corporal, os espíritos descem do peito do céu e entram pela boca do aprendiz em direção ao seu peito para construírem a sua nova casa onde farão a sua primeira dança de apresentação.

Na segunda etapa, na escola do tempo do sonho, *Omama* recebe esse homem-espírito e junto com os demais *xapiri* substituirá a sua imagem por outra parecida com as dos ancestrais animais, assim passa a ser um homem-espírito. Na cultura ocidental, o ser humano é composto de corpo e espírito, enquanto que, na cultura ameríndia, se tem corpo, mas não se tem espírito. O único que possui espírito é o xamã, que, no transe, vira Outro. Caso contrário, existe apenas matéria. O corpo e espírito são locais de saberes e de transmissão de conhecimento ancestral por meio da oralidade mediado pelo xamã. O corpo é preparado com muito zelo para que seja purificado, retirando-se todo e qualquer vestígio de alimento de origem animal ou vegetal. Com

o corpo “limpo”, entram em cena *Omama* e os *xapiri*, que levam para o tempo do sonho a imagem do novo xamã para adquirir os conhecimentos dos ancestrais do seu povo. Nesse momento, são extraídos os pensamentos e a língua de fantasma do aprendiz que será substituída pelo pensamento e pela linguagem dos *xapiri*. O corpo-conteúdo passa a ser o instrumento de comunicação responsável em compartilhar com os seus as histórias e as memórias do tempo pós-mítico que serão proferidos oralmente pelo xamã, seja pela narratividade ou pela expressão corporal ao expor as danças dos *xapiri*.

Aos espíritos não basta dançar para nós. Ao chegarem, nos machucam e recortam nosso corpo. Cortam-nos o tronco, as pernas e o pescoço. Cortam também nossa língua, jogando-a longe, pois só emite palavras de fantasmas. Arrancam nossos dentes, que consideram sujos e cariados. Jogam fora nossas entranhas cheias de resíduos de carne de caça que os enjoam. Então, substituem tudo isso pela imagem de suas próprias línguas, dentes e vísceras. É desse modo que nos põem à prova (Kopenawa; Albert, 2015, p. 153).

As primeiras aulas duram em média de cinco dias ininterruptos sob os cuidados atentos do xamã experiente, o qual sopra nas narinas do iniciando o sopro dos espíritos. A partir desse momento, segue-se uma rígida dieta alimentar para preparar o corpo, come apenas alimentos doces como: mingau de banana ou garapa de cana. Não pode ter contato com sua esposa ou outras mulheres e nem deve movimentar-se demais. O silêncio é fundamental para os espíritos, eles não gostam de barulho. O iniciando deve se alimentar apenas com a *yãkoana* e não pode beber água. O espaço que ocupa deve estar limpo, sem nenhuma sujeira, e o asseio pessoal é feito com água morna. Não pode tomar banho nas águas do rio, pois a água fria do rio poderá quebrar os espelhos dos *xapiri*. O corpo e a mente ficam enfraquecidos em estado de fantasma para “endireitar” o pensamento. Se estiverem sujos e fedorentos, com odores de carne de caça ou com o peito esfumaçado, os espectros se recusarão a vir. Mas se estiverem limpos, eles virão e construirão sua nova morada no peito do novo xamã.

Os xamãs mais velhos abrem o caminho dos espíritos para o aprendiz doando alguns dos seus para ele. Para isso, devem estar com o estômago vazio, pois a única fonte de alimento é a *yãkoana*. A *yãkoana* é o alimento dos *xapiri*, eles a denominam *raxa yawari u*, o mingau de pupunha da gente das águas. *Yakoanari* é um antepassado da *yãkoana*, considerado pelos xamãs um espírito poderoso que vem desde os tempos de *Omama*. A força do seu pó é inimaginável, sendo capaz de derrubar a pessoa assim que seus efeitos alucinógenos atingem o sistema nervoso central. A sensação de quase morte do efeito que ela causa amedronta o restante das pessoas da aldeia, por isso o iniciando não pode bebê-la sem a orientação e acompanhamento

do xamã de sua casa. A pessoa é derrubada com muita força e fica se debatendo por bastante tempo para todos os lados, inconsciente no chão.

Mais tarde, porém, quando a pessoa se acostuma com o uso da *yãkoana*, isso passa, e ela já não cai mais no chão gemendo e se contorcendo. Apesar da força intensa e repentina da *yãkoana*, ela consegue ficar de pé e aí pode virar *xapiri* de verdade, dançando e cantando sem trégua. Os espíritos da *yãkoana*, chamados *yãkoanari* e *ayukunari*, ficam ao nosso lado. Ajudam-nos a pensar direito e nossas palavras não param de aumentar e esticar graças a eles. É a *yãkoana* que nos permite, guiados pelos xamãs mais experientes, ver os caminhos dos espíritos e os dos seres maléficos. Sem ela, seríamos ignorantes (Kopenawa; Albert, 2015, p. 137).

No transe, o corpo do xamã fica em estado de fantasma, abandonado no chão ou na rede para que sua imagem possa ir ao encontro dos espíritos no tempo do sonho, o qual poderá aventurar-se para os variados lugares do cosmo. Nesse estado de homem-espírito, vive-se um tempo não medido, pois a memória é um não lugar cercado de atividades espirituais que duram enquanto se permanece no estado onírico. Logo é um momento de aprendizado e de estudo junto com os ancestrais animais e com *Omama*. Na escola “onírica”, o aprendiz se esforça para responder aos cantos dos espíritos. Ao respondê-lo por meio da imitação de sua linguagem, gera um sentimento de satisfação nos mestres que percebem que o iniciando não tem mais a fala embaraçosa, que sua língua de fantasma foi substituída pela língua dos mestres espirituais, enchendo seu pensamento de conteúdo espiritual necessário para desenvolver seu trabalho junto aos seus. Nesse processo, as imagens do sabiá *yōrixiamá* e da árvore de cantos *reã hi* descem para emprestar sua garganta e sua língua, multiplicando e expandindo sua palavra e pensamento. Mas, se manifestar total incompreensão dos cantos, sem responder aos mestres, é punido e violentamente torturado por sua falta de empenho.

Os *xapiri* são exigentes professores que amedrontam com rigidez pedagógica os iniciandos, golpeando suas costas ou recortando seu corpo com um afiado facão. O corpo cortado é reconstruído pelos ancestrais à sua imagem e semelhança. A reconstrução corpórea, como elemento central para o surgimento do homem-espírito, é fator principal para compreensão dos saberes ancestrais. São os não humanos que ensinam os humanos a “pedagogia do cuidado com a vida”. Na ontologia indígena, não há separação entre humanos e natureza, todo e parte só existem na sua totalidade e na sua interdependência. São saberes ecológicos, cuja força vital permeia individualizar as relações entre humanos e o meio natural. O universo é como uma teia de aranha, na qual todos os elementos estão interligados, o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural. Tudo é conectado e forma um elo universal que fortalece

a unidade no todo. Essa unidade fundamental do universo realça o cuidado com a ecologia e com o bem-estar dos indivíduos e dos não humanos.

Desse modo, os habitantes da floresta instruem o xamã no sonho à preservação da vida. Quando os humanos estão acordados, as vozes da floresta relatam os acontecimentos presentes e o que pode acontecer no futuro. Ao interpretar o que se ouve no “silêncio” da mata, os xamãs ampliam suas palavras e estendem o pensamento. A palavra como força da tradição deve ser cantada ritualisticamente para salvaguardar os conhecimentos que são transmitidos oralmente pelos mais velhos. São as palavras, assim como o corpo, os promotores da tradição e do conhecimento.

A construção formativa do xamã segue os costumes do primeiro tempo. É uma educação ancestral e milenar repassada oralmente até os dias atuais, mediante a qual mantiveram guardados na memória os ensinamentos deixados por *Omama* quando fez do seu filho o primeiro xamã. Essa formação ancestral repassada pelos mais velhos da tribo são os saberes transmitidos em determinados momentos da relação de parentesco e nos momentos ritualísticos pelos critérios de gênero, idade e parentesco. O xamã mais velho, nas festas cerimoniais, narra aos presentes as histórias vivenciadas no tempo do sonho. Suas palavras melodiosas penetram nas mentes das pessoas mesmo que aparentemente não estejam prestando atenção. Uma das características do ensinar ameríndio é a livre escuta. Se for um bom orador, seus parentes falarão que têm palavras de sabedoria. Caso contrário, eles o abandonarão, reclamando que suas palavras são de fantasma, cujo conteúdo não retrata de fato o que viu no tempo do sonho, ou as palavras que saem da sua boca estão carregadas de mentira e seu pensamento é oco.

Os conhecimentos xamânicos não são ensinados para as crianças, apesar de elas terem pleno conhecimento da importância social e cultural do xamã na aldeia. Participam desses saberes ao ouvirem as narrativas xamânicas durante as cerimônias ritualística. Mas tal fato não significa ausência do saber do seu povo, pois não precisam dizer que sabem tudo, apenas exibem o que sabem quando solicitadas seguindo os critérios de senioridade. As crianças ameríndias, ao participarem das atividades coletivas de sua comunidade, aprendem juntas com seus pares tudo sobre a floresta. É um aprendizado prático por meio das atividades diárias. Os saberes circulam entre eles de forma natural.

Todo o processo de aprendizado dos povos da floresta acontece por meio da experiência diária. Os mais jovens são inseridos no convívio da comunidade logo quando nascem, por meio de atividades corriqueiras que se passam ao longo do dia, as quais contribuirão para o seu processo de desenvolvimento. Pode-se concluir que é uma educação do tipo natural, sem a mecanização da aprendizagem, sem estratégias ou métodos de aprendizagem, ou carregadas de

intenções desenvolvimentistas e utilitaristas, cujo intuito é desenvolver determinadas competências e habilidades no aprendiz.

A aprendizagem das crianças ameríndias simplesmente acontece, elas vão aprendendo no cotidiano a se relacionar com a natureza, com seus pares e consigo mesmas ao ouvirem a história sobre *Omama*, o demiurgo Yanomami. Histórias carregadas de conhecimento ancestral narrada pelo xamã. A memória cultural é o principal instrumento de expansão do conhecimento, e o xamã é o mediador desse processo de ensino e aprendizagem. É das palavras dos espíritos que vem todo o ensinamento ancestral conhecido pelos povos da floresta; sem os espíritos não há aprendizagem. É o aprendizado pela palavra que caracteriza o ser ameríndio.

Davi Kopenawa (2015) teme que algum dia a função de xamã esteja em processo de extinção pela falta de interesse dos mais jovens em adquirir os conhecimentos ancestrais ou que estejam mais interessados pelo modo de vida dos “brancos” e, com isso, os costumes venham a ser substituídos pelos modos de ser e de pensar “enfumaçados” da sociedade ocidental. Parafrazeando Fanon (2020), pelas indígenas máscaras brancas, ao negar o ser indígena, nega-se sua ontologia.

Ou os xamãs podem ser extintos devido ao racismo ecológico⁹, que se manifesta por meio da difusão no imaginário da sociedade brasileira de metanarrativas que depreciam a imagem dos povos originários, ao se referir ao seu modo de vida como atrasado e/ou primitivo. Isso decorre de uma concepção de progresso como um processo histórico linear, com vista à ocidentalização do mundo, nem que para isso fosse necessário negar a diversidade cultural existente no planeta, pois o indígena, ao se interligar à natureza como se fosse um deles, “prejudica” e/ou “atrapalha” o progresso econômico do país ao ocupar extensas terras de baixa densidade demográfica. Esse mecanismo de dominação ideológica serve como técnica para subjugar-los, com o intuito de conseguirem uma possível extinção de sua existência, uma espécie de necropolítica dos povos da floresta para beneficiar o capital especulativo e mercadológico.

Hoje, as falas que não param de chegar da cidade abafam a voz de nossos ancestrais. As palavras dos *xapiri* se enfraqueceram na mente dos jovens. Temo que estejam interessados demais nas coisas dos brancos. Vários deles têm medo do poder da *yãkoana* e de virar xamã. Ficam apreensivos com a ideia de ver os *xapiri* e temem sua agressividade. Então eu me empenho para evitar que seu pensamento se feche antes que fique adultos. Digo a eles: “Não sejam covardes! Mais tarde, vocês terão esposas e filhos nascerão. Sem fazer dançar os *xapiri*, como é que vocês vão tratar deles? Tornem-se xamãs, como os seus antigos! Se vocês agirem com retidão, os *xapiri* virão a vocês com facilidade. Eles são belos e poderosos! Não tenham medo deles!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 506-507).

⁹ Racismo ecológico é termo cunhado por Eliane Potiguara (2004) sobre os efeitos da migração forçada dos povos indígenas de suas áreas tradicionais como: insegurança familiar, distúrbios, medo e pânico, causando loucura, violência interpessoal, suicídio, alcoolismo, timidez e baixa autoestima diante do mundo.

O xamã é um guardião dos saberes ancestrais e é também o responsável por cuidar dos seus e da floresta. Sem o seu trabalho, o céu pode desabar e a floresta ficar instável. Por isso, para ser um grande xamã, é necessário ter um mestre renomado, reconhecido e respeitado por sua comunidade. Caso contrário, é abandonado por eles.

É depois de ganhar idade e adquirir sabedoria que um homem pode começar a arengar os habitantes de sua casa. No começo, tenta lançar de vez em quando conselhos a respeito de caça ou do trabalho das roças. Se ligar bem suas palavras e os jovens seguirem suas falas, continua tentando. Porém, se ninguém reagir ou recriminar, para imediatamente e sente vergonha. Diz a si mesmo: “As pessoas recebem minhas palavras com hostilidade. Preferem escutar os discursos dos mais velhos! Devo ter paciência e imitar seus modos!”. Depois, com o passar do tempo, se os seus acabarem por levar em consideração suas exortações, sua boca vai aos poucos perdendo o medo. Então ele poderá falar com sabedoria, nas pegadas daqueles que o procederam nessas falas de grande homem. Terá começado a fazer discurso de *hereamuu* ainda jovem adulto e irá continuar na velhice (Kopenawa; Bruce, 2015, p. 379).

Segundo os estudos etnográficos de Clastres (2013), os povos ameríndios apresentam uma total ausência de poder político em sua organização social. A exigência ou necessidade de se ter um líder com poderes de decisão, quando acontece, é devido a situações provenientes de conflito armado, em que o guerreiro passa a ter plenos poderes para decidir as estratégias de guerra e liderar o seu povo para o enfretamento armado contra o inimigo. Fora esse período, o chefe volta à sua função principal, que é ser o guardião da sabedoria ancestral do seu povo.

De acordo com Clastres (2013), para ser considerado um líder ou chefe para os povos da floresta, a pessoa “ocupante” dessa função precisa apresentar as seguintes qualidades: ser um apaziguador, ter boa oratória e ser generoso. O líder está sempre à disposição da sua comunidade e deve trabalhar para ela e em função dela. Em sua posição, não existem privilégios. Se a comunidade perceber que ele está falhando com o seu papel, é abandonado, pois o poder político está no grupo e não no chefe.

Essencialmente encarregado de eliminar os conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias, linhagens etc., ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do prestígio que lhe reconhece a sociedade. Mas evidentemente prestígio não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou outro; mas para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de apaziguar, de renunciar as injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento. Empreendimento cuja vitória nunca é certa, aposta sempre incerta, pois a palavra do chefe não tem força de lei. Se o esforço da persuasão fracassa, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência e o prestígio do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua impotência em realizar o que se espera dele (Clastres, 2013, p. 219).

Todo o conhecimento ameríndio é transmitido por seus grandes homens, por meio da oralidade, pois as palavras são pronunciadas em longos discursos pelos mais velhos, que evocam os primeiros ancestrais que se tornaram espíritos de animais para se expressar com sabedoria. É um aprendizado que ocorre pela palavra e pelo silêncio. Nas festas *reahu*, quando se celebra a abundância das roças, são convidados vizinhos e parentes para saciar sua fome, pois há abundância de comida para todos. E é nessa festa que os anciãos se reúnem e bebem pó de *yākoana* para que os espíritos se instalem e permaneçam em sua casa, para trazer-lhes sabedoria. Nessa cerimônia, resolve-se todo e qualquer conflito que possa existir entre seus parentes, e ocorre também a troca de presentes.

Os povos ameríndios não são acumuladores de bens materiais. Se alguém for à sua casa e pedir qualquer objeto, são dados para a pessoa, para que sua necessidade seja suprimida, e, se ela for à outra festa e lá pedirem o presente que ganhou, esta o dará para a quem o pediu. Assim, o presente trocado não tem um único dono, não há a posse de objetos dados, eles são compartilhados entre parentes que precisarem deles. A troca de objetos faz ampliar as palavras elogiosas a respeito do líder generoso, amplia os laços de amizade, e essas palavras vão se espalhando por toda a floresta, como uma espécie de propaganda positiva.

No final, eles terão viajado para bem longe de nós, acompanhadas de boas palavras a nosso respeito: “Awei! São gente generosa mesmo, são amigos! Eles são muito valentes, é por isso que demonstram tanta largueza!”. Quando moradores dessas casas distantes ouvem essas palavras, logo pensam que seria bom abrir uma senda nova na floresta para vir visitar nossa casa e obter os bens que desejam de nossas mãos. Dão-lhe então o nome de “caminho de pessoas generosas”. Então, satisfeitos, podem declarar, apontando para a entrada de sua casa: “Essa é uma porta de generosidade! Abre-se para uma trilha de mercadorias” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413).

Na visão Yanomami, a retenção ou o apego exagerado aos bens materiais impedem que esses objetos façam a sua jornada. Por isso, é importante a troca, pois, por meio da troca, os objetos passam a circular para atender as necessidades de outras comunidades, impedindo o surgimento de qualquer atitude sovina, típica do homem branco, que sofre ao pensar na perda de suas mercadorias. O mais importante para o povo Yanomami é a posse dos espíritos, pois eles são os principais “bens” a serem adquiridos, não precisam de nada além do necessário para sobreviver, já que tudo está disponível na natureza. Os espíritos são importantes por sua função de proteção e de guardiões, tanto de si quanto de suas terras, pois afastam para bem longe tudo o que possa lhes causar perigo.

O ato de fazer a troca de objetos é sinônimo de amizade e se chama de *rimimuu*. Tal atitude de gentileza demonstra ao desconhecido que não há qualquer possibilidade de hostilidade entre eles. Para os povos da floresta, dar ou trocar presentes é uma virtude, atitude

mal interpretada pelos colonizadores que aqui chegaram e também para aqueles que querem expropriar e explorar as terras indígenas nos dias de hoje.

Quando os primeiros homens brancos se aproximaram dos seus parentes, o contato deu-se pela troca de pequenos objetos para, em seguida, virar uma relação de conflito e hostilidade. Os Yanomami falam que essa aproximação às avessas do homem branco acontece porque eles são “comedores de terra”, só querem explorar a floresta para depois matá-la, pois são incapazes de perceber que fazem parte da natureza.

A guerra só era declarada pelos povos ameríndios quando movida por vingança pela morte de seus parentes, pois eram tomados pelo sentimento da raiva, causado pelo luto. Para eles, não se pode deixar vivo guerreiro em estado de homicida. Esse era o ensinamento que os grandes homens passavam para o seu povo. Assassinar ou matar por feitiçaria é violação grave, punida no mais severo rigor dos costumes, levado em alguns casos à declaração de guerra ou o assassinato do guerreiro infrator como meio de se fazer justiça.

Quando alguém morre, seu “fantasma” não leva nada. Seus objetos obtidos por troca ou produzido são queimados, tudo é destruído nas lamentações das festas *reahu*. Até seu rastro deve ser apagado, sua roça e plantas são cortadas e arrancadas. Ficar com os objetos de um morto causa-lhes pesar. E, assim, a dor da perda vai passando, e os pensamentos se acalmando. Os únicos objetos que devem ficar com a pessoa são aqueles dados pelo falecido, são os objetos órfãos, *hamini*. Quem os detém deve cuidar muito bem deles e não deve dá-los. E o nome da pessoa nunca mais é pronunciado, pois ele pertence a outro plano, está na costa do céu.

Quando um xamã morre, seu fantasma não leva nenhuma das suas coisas para a costa do céu, mesmo que seja muito avarento! Os objetos que tinha fabricado ou conseguido por troca são abandonados na terra e só fazem atormentar os vivos, atizando a saudade. Então dizemos que esses objetos estão órfãos e que nos causam pesar, porque estão marcados pelo toque do falecido. Por isso, se um de meus filhos ou minha mulher morresse, as coisas em que costumavam mexer guardariam o rastro de seus dedos. Eu teria de queimá-las chorando, para acabarem para sempre. Como eu disse, as mercadorias duram muito tempo, ao contrário dos humanos. Por isso devem ser destruídas quando morre o dono, mesmo que seus familiares precisem delas. Assim é. Nunca guardamos objetos que trazem a marca dos dedos de uma pessoa morta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 410).

Nesse sentido, o xamã não pode ter apego pelos espíritos, pois se utiliza da “metodologia do compartilhamento” no processo de ensino e aprendizagem do homem-espírito. A doação de saberes e de espíritos é a marca da “escola onírica”. Xamã avarento não é bem visto pela comunidade indígena. Sem o conhecimento transmitido pelos mais velhos e sem a entrega generosa pela inalação do sopro de seus espíritos, é impossível formar xamãs. No pensamento oral, as coisas da floresta são pensadas bebendo o sopro de vida em comunhão com os xamãs.

O pensamento ecológico para ser disseminado só precisa de uma memória forte que possa guardar os ensinamentos aprendidos com os espíritos. Não precisam das peles de imagem porque têm a memória como instrumento de armazenamento dos saberes ancestrais. A única pele de imagem que conhecem é a da pintura corporal que por meio da “escrita desenhada” no corpo. Em momentos especiais, narram as histórias por onde andaram no tempo do sonho, além de esconderem a feiura da pele, pois o corpo é também discurso e manifestação de ancestralidade.

No próximo capítulo, buscar-se-á o entrelaçamento dos saberes animais com a Filosofia no ensino para criança. Parte-se da premissa do diálogo entre os diferentes modos de pensar e de circular saberes, o filosófico com o ameríndio. A contribuição dos saberes animais será explorada como método da prática filosófica no ensino de Filosofia para crianças em período escolar por meio do contato com o conhecimento mediado pelos não humanos.



“Cosmologias – Mundos Makuxi”, Carmezia Emiliano (2018).

4 OS SABERES AMERÍNDIOS E O ENSINO DE FILOSOFIA PARA CRIANÇA

Nossos sábios indígenas falam que a escola tem que ser interessante, que a escola do contexto não indígena tem muito o que aprender com as nossas, porque nós sabemos fazer com que esse espaço seja interessante para os alunos. A essa matriz formadora principiada no território atribuo o mote para uma educação territorializada, que apresenta como ponto de partida e de chegada a potência da epistemologia nativa, presente na memória e na transmissão oral e ressonante em melodia na escrita Xakriabá (Vários autores, 2023, p. 324).

Inicia-se este capítulo com a fala de Célia Xakriabá, professora e ativista do povo Xakriabá de Minas Gerais. Para essa educadora indígena, a sabedoria do seu povo encontra-se não apenas no pensamento localizado na cabeça, mas também na elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas ritualísticas e de todo o corpo como território e movimento. Neste capítulo, iremos dialogar com os saberes vindos do conhecimento oral dos povos ameríndios com a filosofia da criança proposta por Walter Kohan, filósofo argentino, o qual aborda a ideia de um saber filosófico pautado na relação de igualdade, no compartilhamento de experiências e saberes como encontro do pensar.

O ensino de Filosofia para criança na perspectiva do pensar como encontro é uma inquietude não institucionalizada dos saberes e do ensino de Filosofia. A inquietude da infância na Filosofia assim como os saberes ameríndios resistem, batalham, renascem para se manter presentes. Os saberes orais resistem aos constantes ataques que insistem em silenciá-los por meio de rótulos como “não saberes”, como “primitivos” e “atrasados”. Da mesma forma, o sentimento da infância, caracterizada como minoridade e tutela, é moldada por uma educação formadora que a prepara para o futuro com a aquisição de conhecimentos que serão depositados em sua mente até a maturidade, na fase adulta.

Como o diálogo entre a educação ameríndia e o ensino de Filosofia na perspectiva da infância se encontram? Por meio da troca de saberes, um oral e o outro escrito. Na educação ameríndia, a criança é inserida nas atividades da comunidade desde a tenra idade, todos da comunidade são responsáveis pelo seu cuidado. Elas aprendem junto com seus pares durante as atividades diárias do seu povo e pela escuta atenta das vozes dos mais velhos e da floresta. Já a educação pela inquietude busca a metáfora de um pensamento por vir, não visando ao futuro, mas o pensar por vir sempre presente. O pensamento filosófico não exclui outras formas de pensamento e saberes. É a infância da Filosofia como encontro do conhecimento da ciência do invisível com o conhecimento da ciência ocidental.

4.1 A educação ameríndia

A obra da artista plástica Carmézia Emiliano, da etnia Macuxi do estado de Roraima, que abre este capítulo, é um relato visual do dia a dia dos povos ameríndios. Adultos e crianças estão juntos aos animais em meio à natureza numa das atividades em comunidade. A obra nos revela que há também “aprendizagens” carregadas de saberes ancestrais, ou melhor, são saberes das mãos, pois há a participação ativa das pessoas retratadas na tela. As imagens inscritas pela artista estão assentadas nos saberes memoriais de caráter subjetivo, de vivências junto ao seu povo. Os adultos e as crianças estão reunidos no momento de pescaria, há um coletivo de afazeres que os mantêm unidos. As crianças, com seus artefatos em miniatura, estão no rio ou no igarapé vivenciando de forma prática a arte da pescaria de maneira livre e descontraída. Um momento de ensino ancestral naturalmente praticado no tempo presente. Não há a separação e nem a exclusão dos menores que se encontram envolvidos nessa atividade corriqueira junto aos adultos.

O processo de aprendizagem das crianças ameríndias acontece por meio da experiência diária ao participarem junto aos parentes dos afazeres da comunidade e ao ouvirem as histórias míticas contadas pelos mais velhos. Os mais jovens participam da vida comunitária logo depois que nascem, por meio de atividades comuns do dia a dia. Tais saberes adquiridos junto aos mais velhos irão contribuir no seu aprendizado a respeito da floresta e da cultura do seu povo. Pode-se constatar que é uma educação que ocorre naturalmente, de forma acolhedora e subjetiva. Não se percebe a mecanização da aprendizagem, com estratégias ou métodos carregados de intenções desenvolvimentistas e utilitaristas, cujo intuito é instruir o aprendiz para desempenhar com competência e habilidade algo específico para atuar em sociedade. A escola da floresta não é uma “produtora de especialistas” em série.

O processo educativo está intimamente ligado à compreensão da realidade, é fundamental conhecer os mistérios que rondam a floresta enquanto território epistemológico de saberes espirituais que nela habitam, cujo saberes são repassados oralmente pelos anciãos da aldeia. A sobrevivência e a manutenção da vida na floresta se aprendem em comunidade pela participação interativa das inúmeras tarefas que serão realizadas durante o dia. Os afazeres do dia são organizados pelos mais velhos que se reúnem no despertar da aurora. O assunto pautado é sobre os sonhos da noite anterior que deverão ser interpretados antes de saírem para trabalhar. A interpretação dos sonhos são avisos dos espíritos, por isso a necessidade de analisá-los constantemente antes de fazerem qualquer coisa ou de tomarem alguma decisão, pois, nos sonhos e nas vozes da floresta, encontram-se os saberes ameríndios. A aprendizagem mais

específica quando ocorre se concretiza na vida adulta. A criança ou o adolescente apresenta sinais do que podemos chamar de dom que irá levá-la ou levá-lo a escolher entre a vida comum, a atividade de caçador ou ao xamanismo. O dom é revelado por meio do sonho, mas tal habilidade só seguirá adiante se for de livre escolha da pessoa.

É importante salientar que são as plantas e os animais os transmissores de conhecimento para os humanos. No pensamento ameríndio, há uma espécie de “animalcentrismo e vegetalcentrismo”, pois são os espíritos dos animais e dos vegetais que nos ensinam como devemos viver na floresta de forma sustentável e em harmonia com os demais habitantes que dela fazem sua morada. É preciso pensá-la não como um recurso a ser explorado de forma desenfreada, capaz de levar a eliminação dos espíritos que nela habitam e dos não humanos, humanos de “peles” variadas. A diferença é acentuada e/ou revelada quando nossos pensamentos se encontram esfumados pelo desejo em obter mercadorias, que nos leva a substituir o natural pelo artificial, transformando-nos em comedores do “mundo-floresta”. A floresta, segundo os ensinamentos dos povos ameríndios, deve ser respeitada e protegida porque ela é uma mãe que tudo dá.

As crianças vão aprendendo no cotidiano a se relacionar com a natureza, com seus pares e consigo mesmas ao ouvir as histórias dos ancestrais narradas pelos mais velhos ou pelos pais e parentes. Os xamãs são os guardiões dos saberes ancestrais. A memória cultural é o principal instrumento de expansão do conhecimento, e o xamã é o mediador desse processo de ensino e aprendizagem. É das palavras dos espíritos que vem todo o ensinamento ancestral conhecido pelos habitantes da floresta; sem os espíritos, não há aprendizagem. É o aprendizado pela palavra que caracteriza o ser ameríndio.

As narrativas míticas formam o todo que compõe a consciência social e comportamental do grupo, com as quais se busca ensinar por meio das histórias ancestrais o sentido da vida, do viver, do morrer e da existência no mundo. Cabe ao xamã, líder espiritual e principal conhecedor dos conhecimentos ancestrais, a função de transmitir esses ensinamentos à comunidade, além de cuidar da saúde material e imaterial do seu povo, pois se curam tantos os males do corpo quanto do espírito.

É o xamã que de uma forma ou de outra, ordena os conhecimentos da comunidade sobre o comportamento que deve assumir perante o sobrenatural, bem como o tom e o sentido da coexistência pacífica com ele. Sem a presença desse líder espiritual, toda a comunidade estará sujeita ao sofrimento e à morte e terá de buscar novas formas de lidar com o sagrado, entregando-se, muitas vezes, às seitas fundamentalistas a que ela não está acostumada e que jamais lhe trarão as repostas de que precisa para agradar ao Grande Espírito e compreender a maravilhosa experiência de estar vivo (Munduruku, 2009, p. 53).

Para os povos tradicionais, a memória é o próprio pensar e está ligada ao passado, não existe um futuro. Para eles, o futuro é um tempo que não existe, por representar a certeza da finitude da vida. Há um passado cheio de conhecimentos e tradições e um tempo presente vivido sem a preocupação pelo que virá depois. De acordo com Munduruku (2009), no pensar ameríndio, existe um presente e tudo o que nele representa com o ônus e o bônus, com um passado memorial, que relembra os feitos dos criadores, dos heróis e do início dos tempos. É uma memória viva reinventada no cotidiano para que todos possam viver segundo os ensinamentos da comunidade.

A narratividade é algo espontâneo de vivência prática, pois, quando se transmite um conhecimento ou se ensina por meio da experiência de vida, a oralidade vira ferramenta pedagógica, com saberes tradicionais que não necessitam de comprovação ou de validação. É um conhecimento da experiência e da memória vindo dos espíritos dos antepassados e da Natureza, porque tudo está interligado, não há separação e nem distinção entre o ser humano e a natureza. São conhecimentos sensíveis vindos das vozes dos corpos que trazem as histórias registradas na mente e na pele desse povo.

As atividades da aldeia são organizadas pelos mais velhos que se reúnem na praça central da aldeia para planejar o que irão fazer durante o dia, tendo como referência a interpretação dos sonhos que tiveram na noite anterior, pois a depender do significado desses sonhos a vida segue seu curso ou devem ficar em casa para proteger-se de algum mal. A leitura interpretativa dos sonhos indica se é favorável a caça ou a pesca. Sendo possível, os homens e as mulheres podem seguir para os seus trabalhos seguros pela análise interpretativa dos sonhos. Os homens adultos e as crianças vão caçar, e as mulheres e as crianças seguem para as suas atividades nas roças. As crianças acompanham os adultos conforme o gênero, ficam na aldeia apenas os mais idosos. Ao final da tarde, todos voltam a se reunir, os homens com a caça, e as mulheres com os produtos colhidos na roça. A refeição do dia é preparada tanto por homens quanto pelas mulheres, aos olhos vigilantes das crianças.

Os povos da floresta não precisam dos livros para ampliar suas palavras e nem seus conhecimentos. Todo o conhecimento ameríndio vem das palavras dos espíritos *xapiri*, é o sopro dos espíritos que faz multiplicar as palavras e alargar o pensamento. Tudo isso acontece quando o xamã bebe *yãkoana*, alimento dos espíritos animais. A escola que frequentam encontra-se no tempo do sonho quando estão em estado de fantasma e se tornam um homem espírito, pois sua imagem é levada pelos *xapiri* para ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação.

O pensamento se concentra nas palavras dos ancestrais. Essas palavras antigas nunca desaparecerão porque foram criadas por *Omama* e pelos ancestrais animais e possuem grande valor, por sua beleza e sabedoria. As palavras são colhidas nas árvores de canto conhecidas como *amoa hi*. São árvores de línguas sábias, e os *xapiri* as utilizam para entoar seus inumeráveis cantos. As vozes da árvore de canto são ouvidas pelas pessoas comuns por meio dos animais, pelos cantos dos pássaros e pelas inúmeras vozes de animais que vivem na floresta. Por isso é importante a escuta sensível dessas vozes que se comunicam com os humanos.

Foi *Omama* quem plantou as árvores de cantos. Elas estão fincadas aos pés do céu apoiadas pelos espíritos tatu-canastra e pelos espíritos jabuti. São imponentes, cobertas de penugem branca de brilho ofuscante. O tronco é coberto por lábios que se movem sem parar, de onde saem os cantos um atrás do outro, ininterruptamente. É por meio dessas bocas que saem belíssimos cantos de infinitas palavras que não se repetem. O som de suas palavras penetra no pensamento, fixando-se, tornando impossível esquecê-los, pois ficam guardadas na memória dos xamãs e são renovadas a cada nova dança de apresentação dos espíritos *xapiri*.

Cabe ao xamã transmitir todos os cantos dos espíritos que vêm dessas árvores antigas, pois é dela a fonte de todo o conhecimento ancestral que vem de suas palavras para serem ensinadas aos mais jovens por meio da oralidade, sem precisar de registros nas peles de imagem. As palavras que vêm dos espíritos são cantadas pelo xamã durante as festas ritualísticas ou em momentos que se encontram reunidos na praça central da aldeia no final do dia, e os mais jovens solicitam aos anciãos que narre as histórias do seu povo.

Nas festas cerimoniais, os anciãos se reúnem e bebem pó de *yãkoana* para que os espíritos se instalem e permaneçam em sua casa, para trazer-lhes sabedoria, para curar os doentes, para resolver os conflitos entre parentes, para afastar os seres maléficos, para afugentar as fumaças de epidemia, para proteger a floresta e manter o equilíbrio da natureza e, assim, evitar a queda do céu.

Todos escutam com muita atenção as palavras dos *xapiri*: adultos, jovens e até as crianças. As pessoas comuns não sabem nada dos lugares que os espíritos evocam. Seu entendimento é curto demais. Por falta de ver os espíritos em sonho, seus pensamentos não são muitos e nunca se afastam muito delas. Ficam gravados em suas caçadas, nos objetos que desejam. Só conhecem os lugares que eles mesmos visitaram ou nos quais viveram. [...]. Os xamãs, ao contrário, se esforçam sem trégua para responder aos *xapiri*. Os cantos dos espíritos sempre estão atrás deles, e nunca os deixam mudos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 168).

De acordo com Kopenawa e Albert (2015), para proferir palavras fortes e sábias, é preciso descer a imagem do gavião *kãokãoma*, que tem uma voz potente, a qual dá vigor às

palavras no momento que são expressas, é hábil em convencer os mais jovens a seguir suas palavras, e seus discursos são longos e vigorosos. A língua fica firme, não falha e nem resseca. Esse espírito desce por conta própria, sem a necessidade de ser xamã. Ele se instala no peito da pessoa, indicando à garganta como falar bem. Assim surgem as palavras, uma depois da outra, sem engasgos ou atropelos. Quem não possui esse espírito no peito tem o pensamento fraco com palavras desajeitadas e fala retraída como se fosse um fantasma.

Os mais velhos geralmente falam com sabedoria, sem a intenção de dar conselhos ou alguma instrução. Nesse momento, suas palavras buscam um ouvinte despretenso aberto ao conhecimento. A narrativa penetra no pensamento como se fosse uma sinfonia cantada pela voz do narrador, cujas palavras vão se acumulando e penetrando no pensamento daquele ouvinte mesmo que a pessoa não esteja prestando atenção. Mas, ao amanhecer, esse ouvinte pode relatar, por meio do sonho que teve na noite anterior, relembrar as antigas florestas onde seus pais e avós viveram, evocar o lugar onde nasceu e aquele onde cresceu.

Já os xamãs falam principalmente em seus discursos de *hereamuu*¹⁰ as histórias dos tempos dos antepassados animais *yarori*, aventuram-se a fazer longos discursos quando se sentem capazes de se fazer ouvir pela comunidade. Esse tempo de maturidade e sabedoria chega com a idade adulta. Se suas palavras forem ouvidas e os parentes concordam com elas, continuam a proferi-las, mas, se reagirem com hostilidade, suas palavras não irão penetrar no pensamento das pessoas e os demais falarão que sua boca só tem palavras de fantasma e o som das palavras nunca será ouvido.

Costumam iniciar assim: “No primeiro tempo, nossos ancestrais viraram outros, transformaram-se em veados, antas, macacos e papagaios.” [...] prosseguem então com o relato das aventuras de alguns deles e narram como se metamorfosearam. Conta também como uma mulher menstruada sentada no chão da floresta virou um rochedo e de que modo os macacos-aranha lhe arrancaram o braço tentando colocá-la de pé. Evocam os choros agudos de *Õeōeri*, o recém-nascido que feiticeiros inimigos abandonaram num ninho de formigas *kaxi* depois de matarem sua mãe. Relatam como o ancestral irara *Hoari* afugentou as abelhas, cujos méis até então eram fácil pegar no pé das árvores. Descrevem o modo como o ancestral saúva *koyo* foi abrindo em segredo uma imensa roça de milho na floresta, para fazer a sogra se perder nela (Kopenawa; Albert, 2015, p. 382-383).

Ao narrarem as histórias dos antepassados, os xamãs ensinam as pessoas comuns a conhecerem a respeito dos ancestrais animais, dos mundos distantes por onde andaram, cujas imagens não podem fazer descer. Dessa forma, ao ouvir os cantos dos xamãs, prestam atenção

¹⁰ *Hereamuu* – de acordo com Kopenawa e Albert (2015), são os discursos formais dos xamãs que mostram a potência de suas palavras ao discursá-las nos diálogos com os parentes.

em suas palavras e passam a conhecer o que eles puderam ver ao beber *yãkoana*. As palavras dos antepassados foram dadas por *Omama* para defender a floresta. Sua força provém das imagens dos ancestrais do primeiro tempo, de quem os xamãs são fantasmas. Foram os ancestrais animais que os ensinaram a ser valentes e resistentes em defesa da vida na floresta e pela floresta. Na cosmologia ameríndia, os conhecimentos são transmitidos pelos não humanos para os humanos, parte deles todo o conhecimento ancestral mediado pelo xamã.

Segundo Kopenawa (2015), todo o conhecimento adquirido pelo seu povo vem dos antepassados, das palavras dos espíritos e de *Omama*, que as introduziu e as fixou no pensamento do xamã pela ingestão da *yãkoana* e pelo sonho. Ao seguirem seus ensinamentos transmitidos oralmente de geração em geração, suas palavras são perpetuadas até o tempo presente devido à memória forte que possui. Desse modo, apresentam de forma “inativa” a habilidade da caça que não precisam ensinar aos mais jovens porque *Omama* fez entrar no sangue Yanomami a imagem dos gaviões *wakoa* e *kãokãoma*. As crianças começam a flechar desde a tenra idade lagartos e passarinhos e depois, ao crescerem, caçam animais maiores. *Omama* foi o grande mestre Yanomami, ao dar-lhes as plantas e seus conhecimentos para fazerem as roças que garantem o sustento do seu povo e para serem usadas nos rituais, ensinou-os como construir suas casas e como cortar os cabelos.

Ensinou-os a fazer as festas *reahu* e a pôr em esquecimento as dores do luto. Toda a educação yanomami se deve às palavras de *Omama* e dos *xapiri*, aos discursos *heremeamuu* dos grandes homens, dos diálogos *wayamuu* e *yãimuu* das festas cerimoniais. Toda a educação acontece quando se bebe *yãkoana*, ela é como os livros, pelo seu poder podem contemplar as imagens dos espíritos. No pensamento, são guardadas as palavras do que viram no tempo do sonho sem precisar escrevê-las. A única escrita que conhecem é a da pintura dos corpos que foi ensinada por *Omama* e pelos antepassados para esconder a feiura da pele acinzentada. A cor preta e a vermelha vêm das tinturas de urucum dos espíritos que *Omama* os ensinou a usar para poderem se pintar e perfumar seus corpos para as danças de apresentação. Tal ensinamento é seguido pelos ameríndios que enfeitam seus corpos nas festas *reahu*, para imitarem a beleza dos ancestrais animais. Assim mantêm os saberes ancestrais de seu povo.

Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. Continuamos a revelá-los a nossos filhos, que, depois da nossa morte, farão o mesmo com os seus. As crianças não conhecem os *xapiri*. No entanto, prestam atenção nos cantos dos xamãs que o fazem dançar em nossas casas. É desse modo que, aos poucos, as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. Depois, quando ficam adultos, tornam-se por sua vez capazes de dá-las a ouvir. É assim que transmitimos nossa história, sem desenhar nossas palavras. Elas vivem no fundo de nós. Não deixamos

que desapareçam. Desse modo, quando um rapaz quer por sua vez virar espírito, pede aos xamãs renomados de sua casa para lhe darem seus *xapiri*. Estes então lhe transmitem antigas palavras, que se instalam nele e vão se renovando e aumentando com o passar do tempo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 457).

Os conhecimentos xamânicos não são ensinados para as crianças. Apesar de terem pleno conhecimento da importância social e cultural do xamã na aldeia, participam desses saberes ao ouvirem as narrativas xamânicas durante as cerimônias ritualística. Mas tal fato não significa ausência do saber do seu povo, pois não precisam dizer que sabem tudo, apenas exibem o que sabem quando solicitadas seguindo os critérios de senioridade. As crianças ameríndias, ao participarem das atividades coletivas de sua comunidade, aprendem juntas com seus pares tudo sobre a floresta. É um aprendizado prático por meio das atividades diárias. Os saberes circulam entre elas de forma natural.

Os habitantes da floresta aprendem bebendo o pó de *yãkoana* com os xamãs mais antigos, que os fazem virar espírito e levam suas imagens para longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu, fazendo-os conhecer os *xapiri*. Ao mesmo tempo, são ensinadas as palavras de seus cantos que são fixadas em sua memória, expandindo-as sem precisar dos livros. O pensamento ético está ligado a ingestão da *yãkoana*, pois, com ela, os olhos morrem e se abre o pensamento. Não sendo possível desenhar as palavras dos espíritos para ensiná-las devido ser inúmeras e variáveis, daí a necessidade de ter uma memória forte. A ignorância pode ocorrer se não houver mais xamã que são os guardiões do conhecimento ancestral.

Os *xapiri* vêm de muito longe. Assim como as palavras são inúmeras, eles também o são. O conhecimento é adquirido pelos vários *xapiri*, cujos cantos ensinam as palavras dos lugares desconhecidos de onde vêm. Para aprender suas palavras, o xamã precisa responder aos espíritos assim que ouve seus cantos se aproximando em sua direção. Estuda sob a orientação dos xamãs mais velhos, ao ouvir os cantos misturados que ecoam de repente durante a noite. Ao beberem *yãkoana* de dia, seus olhos morrem, à noite, ao dormirem em estado de fantasma, os *xapiri* descem sem a necessidade de beber novamente a *yãkoana*, pois os xamãs durante o sono ouvem os gritos estridentes dos espíritos, mas o corpo permanece deitado na rede. Começam a responder ao seu chamado em sonho, mas a sua imagem e o sopro da vida voam com eles, a floresta se afasta rapidamente, voam em sonho para lugares distantes de sua casa, seguindo o caminho de luz dos *xapiri*.

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las em sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, segundo esse costume que também eu aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir

suas palavras. Fizeram-me beber *yãkoana* e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. [...]. De manhã, quando acordamos, suas imagens permanecem vivas em nossa mente. Ao evocá-las, pensamos satisfeitos: “Essa é a beleza dos *xapiri* que os antigos conheceram antes de nós! É assim que, desde o primeiro tempo, eles dão a ouvir seus cantos e dançam para se apresentar!”. Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam em nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós. Não se perdem jamais. Esse é o nosso histórico. É a partir delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nos quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores (Kopenawa; Albert, 2015, p. 465-466).

No transe, o corpo do xamã fica em estado de fantasma, abandonado no chão ou na rede para que sua imagem possa ir ao encontro dos espíritos no tempo do sonho, o qual poderá aventurar-se para os variados lugares do cosmo. Nesse estado de homem-espírito, vive-se um tempo não medido, pois a memória é um não lugar cercado de atividades espirituais que duram enquanto se permanece no estado onírico. Logo é um momento de aprendizado e de estudo junto com os ancestrais animais e com *Omama*. Assim, a aprendizagem ameríndia é do tipo sensitiva, pois a visão e a audição são os sentidos mais importantes na captação do saber por serem importantes instrumentos de interpretação e compreensão do mundo, o qual inexistente a reprodução imitativa dos conhecimentos adquiridos, pois são saberes espirituais que não podem ser materializados em peles de imagens.

4.2 A filosofia da infância no ensino de filosofia para criança

O filósofo argentino, Walter Kohan, em sua obra, *Infância. Entre educação e filosofia*, perfaz o contexto histórico-filosófico do processo educacional das crianças na cultura ocidental. Nessa obra, ele traz os diferentes modos de como foi concebido o processo educativo-formativo das crianças, ao problematizar o pensamento dominante acerca da infância na filosofia da educação e das possibilidades educacionais de filosofia com crianças.

No que tange à infância na filosofia da educação, o autor aborda a concepção de infância, partindo das ideias filosóficas de Platão, Ariès e Foucault até chegar ao processo de institucionalização da escola. A escola passa a ser o lugar primordial da aprendizagem e da formação político-social do futuro cidadão. Ao separar a criança da família, o Estado assume a educação formal da infância à idade adulta, selecionando e categorizando o ensino de acordo com o desenvolvimento biopsicossocial dos entes escolarizados.

Para Kohan (2011), a educação e a filosofia precisam ressignificar o processo educativo, adotando a perspectiva do ser infância enquanto houver possibilidade de aprendizagem. Não cabe mais esse olhar da infância como um período da imaturidade que precisa ser lapidada,

moldada, pensada, formada e normatizada pelo processo educativo e filosófico. Tanto a filosofia quanto a educação não pensam e educam a infância, elas são a infância. A educação e a filosofia da infância estão em constante processo de construção, por isso são indefinidas, heterogêneas e desformadas, pois, no ensino de filosofia com crianças, o pensar é um encontro, e a infância não tem idade, ou seja, é a infância que perdura enquanto houver vida. Nesse sentido, o autor sinaliza que a filosofia, a educação e a infância são formas de subjetividades, abertas a experiências múltiplas de saberes, de linguagens e de pensamentos.

A filosofia da educação em Platão seguia o modelo antropológico de homem adulto, racional, forte, destemido, equilibrado, justo, belo, prudente. Tais qualidades tão fortemente encontradas no homem adulto que se contrasta com a percepção grega de infância. Na pedagogia clássica grega, a criança é vista como um ser inferior, uma figura do desprezo, do excluído que não pode participar dos assuntos da pólis, da *politiká*. No caso grego, educa-se para desenvolver certas habilidades que se encontram em estado bruto e precisam ser moldadas, transformadas, ajustando o que é para o que deve ser.

É uma educação que busca modelar o outro. A normatividade orienta a educação de *A República*. As crianças serão os filósofos que governarão a pólis, por isso a necessidade de se ter uma educação formadora. A criança, sinônimo de possibilidade e inferioridade, é um material político em potencial à serviço da pólis. Cabe à educação o papel transformador desse ser bruto e sem forma, cujo trabalho pedagógico será “convertê-lo” no filósofo administrador e político da pólis do futuro. Educa-se com fins políticos a um só tempo em que são educadas de acordo com a “forma” prescrita pelo ideário grego de homem adulto racional.

Segundo esse modelo, é alguém externo, um outro, o educador, o filósofo, o político, o legislador, o fundador da pólis, quem pensa e plasma para os indivíduos educáveis o que quer que estes sejam. É a ideia de educação como modelar o outro. Modelá-lo, formá-lo. Dar-lhe uma forma (Kohan, 2011, p. 58).

A criança grega, ao participar dos jogos infantis, da música, da ginástica, seguirá uma rígida aprendizagem em consonância com as leis vigentes da pólis, tendo-se o cuidado para não introduzir nenhum tipo de inovação que possa estremecer a ordem vigente que é rigorosamente regulamentada e seguida pelos cidadãos. Desde a infância, o ensino deve ser ministrado pelos que pensam o futuro da pólis, são os fundadores que conhecem a ausência de certeza e os riscos desse chegar a ser, por isso o interesse na educação formativa, no moldar uma infância da incerteza para se alcançar o adulto filósofo governante. É uma educação para a conformidade,

conforme o ideal de pólis, de política, de saber e de entender o mundo, o mundo grego, e nada além dele.

Já no período medieval, de acordo com Ariès (1981), não existia a ideia de criança como a conhecemos atualmente. Mas isso não significava uma atitude de negligência, abandono ou desprezo por elas por parte dos adultos. As crianças eram vistas como um adulto em miniatura, não se distinguindo destes. O sentimento da infância, no período medieval, não significava o mesmo que afeição, apenas correspondia à consciência da particularidade que as diferenciava, pois, a partir do momento em que este ser pequeno tornava-se independente de sua mãe ou de sua ama, já ingressava no mundo dos adultos indistintamente.

É na educação escolástica que o sentimento de infância surgiu na mentalidade comum da sociedade daquele período. Devido ao aparecimento das escolas e dos colégios, instituições responsáveis pela formação intelectual, moral e disciplinar das pessoas e não das crianças especificamente, porque na escola medieval não havia distinção entre adultos e crianças, todos ocupavam o mesmo espaço escolar, independentemente da idade, bastava para isso, o interesse em aprender. Foi a partir do surgimento dos colégios que surgiu a necessidade de classificar os estudantes conforme idade e nível de escolaridade, diferenciando um do outro. A divisão escolar por classes e disciplina se fortalece enquanto organização escolar quando foram criadas as classes de idade, até então o objetivo a ser atingido era o aprender independentemente da idade. A idade faz surgir a noção moral que distingue a criança do adulto.

[...]: como a escola e o colégio que, na Idade Média, eram reservados a um pequeno número de clérigos e misturavam as diferentes idades dentro de um espírito de liberdade e de costumes, se tornaram no início dos tempos modernos um meio de isolar cada vez mais as crianças durante um período de formação tanto moral como intelectual, de adestrá-las, graças a uma disciplina mais autoritária, e, desse modo, separá-las da sociedade dos adultos (Ariès, 1981, p. 107).

O colégio tornou-se uma instituição fundamental na formação intelectual, cultural e social do indivíduo, pois, no seu interior, ocorreram as primeiras divisões da sociedade: a social e a do trabalho. A divisão social deu-se quando se distinguiu o significado de criança e de adulto por meio da idade. A idade, até então, era algo inexpressivo e sem importância para a sociedade, havendo uma homogeneização demográfica no espaço escolar despercebida na estruturação das classes, que na sua organização se ignoravam a idade e a classe social dos estudantes.

A divisão do trabalho pedagógico ocorreu quando a noção de idade se impôs, exigindo que o trabalho pedagógico se estruturasse de forma mais especializada e com metodologias adequadas ao nível de desenvolvimento do educando, da promoção por seriação, da

homogeneização das classes, pela diminuição do número de estudantes por sala, e o ensino passou a ser de base disciplinar. Essas mudanças aconteceram ao longo do período medieval, e só foram reconhecidas socialmente no período moderno, após longas tentativas, até finalmente serem consolidadas e aceitas pela sociedade.

No início do século XVII, a classe não possuía a homogeneidade demográfica que a caracteriza desde o fim do século XIX, embora se aproximasse constantemente dela. As classes escolares que se haviam formado por razões não demográficas serviriam gradualmente para enquadrar categorias de idades, não previstas de início. Existia, portanto, uma relação despercebida porque estranha os hábitos mais comuns. A nova necessidade de análise e de divisão, que caracterizou o nascimento da consciência moderna em sua zona intelectual, ou seja, na formação pedagógica, provocou por sua vez, necessidades e métodos idênticos, quer na ordem do trabalho – a divisão do trabalho, quer na representação das idades – a repugnância em espíritos, e portanto, idades muito diferentes. Mas essa preocupação de separação das idades só foi teoricamente reconhecida mais tarde, quando já havia imposto na prática, após tentativas longas e empíricas (Ariès, 1981, p. 113).

De acordo com Ariès (1981), a escola medieval tinha o ensino voltado para a formação técnica, destinado a atender a mão de obra da Igreja, a única instituição do período que detinha o monopólio da educação formal e escolarizada. A formação dos clérigos, desse período, independia da idade para iniciar os estudos para o santo ofício. Nos colégios religiosos frequentado ao mesmo tempo por crianças de 10 a 13 anos e por adolescentes de 15 a 20 anos, não havia separação por idade ou série como a conhecemos. A separação dessas classes deu-se de forma tardia, sendo seus reformadores: os escolásticos do século XV, o cardeal d'Estouteville, Gerson, os organizadores dos colégios e pedagogias, além dos jesuítas, os oratorianos e os jansenistas do século XVII, que introduziram no ensino escolar os conhecimentos da psicologia infantil e dos métodos a ela relacionados. A partir desse momento, surge o sentimento de infância e a preocupação com a sua formação moral.

Já a escola moderna passa a ser organizada estruturalmente por classe de idade, com vistas na diferenciação das condições socioeconômicas dos estudantes. Os liceus ou colégios para a elite e a escola para o povo têm em comum a disciplina como método pedagógico e técnica de trabalho, devido demonstrarem eficácia no controle dos estudantes, por meio de regras rígidas impostas aos estudantes do sexo masculino. As mulheres desse período não frequentavam nenhum estabelecimento de ensino, apenas aprendiam a ser esposas e cuidar do lar. A nova instituição de ensino gestada pelo poder público precisava convencer as famílias a respeito do novo sistema educacional, em que crianças e jovens passariam a ser educados fora do ambiente familiar sob a responsabilidade do Estado. Dessa forma, surge a institucionalização do saber.

Nesse processo de institucionalização do saber fora do ambiente familiar, muda-se a concepção de educação e de infância, empreendida inicialmente pelos escolásticos e depois por homens detentores da autoridade, da razão e do saber, os iluministas. Os iluministas dão o novo tom no conceito de infância e de ensino. A infância volta a ser entendida como um período que precisa ser moldado, cuidado e protegido do mundo adulto, sendo oposta a ele. A educação passa a preparar essa infância frágil para a vida adulta, o espaço escolar passa a ser uma espécie de “indústria” produtora de adultos que servirão ao mercado de trabalho e estarão prontos para a vida, vida adulta.

O resultado dessa evolução iluminista na educação e na infância é percebida na atualidade através das políticas públicas voltadas para o ensino cercadas de preocupações de cunho psicológico, trabalhista, cultural, material e político. Tomemos como exemplo o processo de universalização do acesso à aprendizagem escolar; a estrutura do sistema de ensino dividido em níveis: infantil, fundamental, médio e superior; o pensamento de uma aprendizagem voltada para as questões éticas, morais e de formação técnica; os currículos escolares voltados para a preparação para o mercado de trabalho; tudo isso produzido pelo alto grau de especialização que caracteriza o processo de ensino construído ao longo dos tempos e foi finalmente consolidado no século XIX.

A educação em Foucault, de acordo com Kohan (2003), é uma educação de poder disciplinar que controla disciplinarmente as massas de forma individual, com técnicas de vigilância, de treinamento, de utilização e de punição do corpo e da mente. É uma tomada de poder massificante que toma lugar do homem-corpo para o homem-espécie, conhecido como biopolítica da espécie humana. Nesse sentido, o processo de democratização da educação facilitou o maior controle das massas por meio de uma falsa formação integral do homem, tornando-o um mero instrumento de trabalho útil à sociedade e ao capital. O conceito de poder em Foucault não é algo que se toma, se tem ou conquista, o poder se exerce.

O poder disciplinar é normalizador e a escola é a instituição que mais se utiliza das técnicas do poder disciplinar. As principais técnicas desse poder são: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. Dessas técnicas, o exame é a mais especificamente educacional e escolar, pois se trata de uma técnica que combina a hierarquia que vigia e a sanção que normaliza. Ao normatizar, qualifica, classifica e castiga. Na escola, o exame garante a passagem de conhecimentos aos estudantes, permitindo tomar deles saberes que aprenderam com os docentes, reproduzindo-os individualmente. Ser sujeito escolar é ser objeto de intervenção capaz de criar um tipo específico de subjetividade, pois na escola os indivíduos têm

experiências que os fazem modificar sua relação com o mundo e consigo mesmos, numa direção precisa, a direção da normalização.

Nas escolas, os indivíduos têm experiências de si que modificam sua relação consigo mesmo numa direção precisa. São experiências demarcadas por regras e procedimentos que incitam subjetividades dóceis, disciplinadas, obedientes. A escola moderna não é hospitaleira da liberdade, embora precise dela para acolher o exercício do poder disciplinar e não a mera submissão do outro (Kohan, 2003, p. 81).

Já que a escola não é acolhedora da liberdade e da individualidade, como será com os outros saberes? Kohan (2003) chama a Filosofia a enfrentar os estados de dominação para ampliar o campo da liberdade no processo de ensino e aprendizagem, pois as formas de subjetivação dominante nas escolas são formas de estruturar a liberdade. Nesse sentido, o trabalho filosófico-educacional e político será o de restaurar alguma suposta identidade perdida e alienada causada pela dominação para podermos exercer com liberdade aquilo que somos. A filosofia nesse caso é uma experiência que não normaliza, pois ninguém pode fazer a experiência pelo outro ou até mesmo pensar pelo outro. A liberdade do filosofar está em transformar o que pensamos, o que somos e o que fazemos numa relação aberta com a novidade dos novos, a novidade do ser infância.

De acordo Kohan (2003), o pensamento infantil na filosofia surge com os pré-socráticos, mas é com as ideias de Heráclito que o autor busca simbolizar a novidade de um tempo que não é cronológico, sem início, meio e fim, não desenvolvimentista, uma temporalidade da irrupção, do instante, do sempre presente. Kohan (2003) pensa a criança como um jogo de oposições, pois ela, diferente dos adultos, vive o não vivível, pensa o não pensável e espera o inesperado. O pensamento da criança é comparado a uma metáfora, ausente de idade e de classificação cronológica do tempo: “Este modo de pensar a criança é uma metáfora de um tempo sem continuidade do passado, presente e futuro. É uma criança sem idade, sempre presente, enquanto devir de uma vida possível” (Kohan, 2003, p. 148).

Dessa maneira, a criança é alguém sem idade, que pensa por meio dos jogos de oposição, não internalizando no seu pensar um conteúdo ou ensinamento fechado do tipo: não pode, não deve, não é certo, capaz de enclausurá-la. Heráclito fala como uma criança, por isso seu pensamento filosófico é o do jogo de oposições, de um pensar sempre por vir, de uso de palavras simples, mas, por usar as palavras de forma simples, percebe que o domínio da palavra se projeta no terreno da luta política à luta filosófica. A luta pela posse da palavra nos leva ao *logos* filosófico.

Segundo Kohan (2003), em Heráclito, há dois tipos de criança. Um que se opõe ao adulto, referindo-se ao fragmento 79: “o homem pode ser chamado de sem palavra em relação à divindade, como a criança (pode sê-lo) em relação ao homem”. Nesse fragmento, Heráclito faz um paralelo com a potencialidade da palavra, para ele, a palavra da criança tem o mesmo valor da palavra do adulto diante da divindade. E ser criança é ser oposto ao adulto, a primeira etapa da vida humana. Já no fragmento 52, a palavra “criança” significa algo que não tem oposto, “o tempo da vida é uma criança que joga um jogo de oposições. De uma criança, seu reino”. Esse tempo é um tempo de destino, não cronológico, mas um tempo determinado pela vida humana.

O ensino de Filosofia em Sócrates, de acordo com a proposta de Kohan (2003), ganha a dimensão da pergunta como potência no ato de pensar e será uma metáfora que possibilita a Filosofia tornar-se uma pedagogia e uma política não totalitária. A metodologia socrática de perguntar ao seu interlocutor o que sabe até levá-lo a perceber que nada sabe demonstra que o conhecimento não tem fim, não é algo absoluto. O saber socrático não é algo que se adquire ou transmite, mas algo a ser buscado, de caminho, de desejo subjetivo que vem de dentro da pessoa, é, portanto, um conhecimento interior.

A Filosofia em Sócrates tem relação com o saber por meio da busca de si mesmo, levando-nos a uma transformação interior. Para isso, basta que nos afastemos das certezas e de saberes que carregamos acerca de quem e sobre quem somos, de modo que o conhecimento interior esteja aberto à pergunta e à busca. A pedagogia socrática é um convite ao autoconhecimento. Nessa perspectiva, o educador não é um transmissor de conhecimento, mas aquele que, de repente, cria uma inquietude no educando, a inquietude do conhecer-se.

Em Rancière (2015), a infância da Filosofia paira numa perspectiva da igualdade como princípio político irrenunciável da prática educacional. A construção da sua ideia parte da crítica da lógica da explicação e do modelo socrático de ensino, como princípio necessário do ensinar pela igualdade das inteligências. Kohan (2003), ao citar Rancière, faz uma comparação entre os mestres Jacotot e Sócrates. Jacotot é um mestre emancipador, que ensina as matérias sem explicá-las, pois são os próprios alunos que decidem quais métodos e caminhos podem trilhar na busca pelo seu próprio conhecimento. Jacotot interroga e verifica se os estudantes estão fazendo seus trabalhos com zelo e atenção, fazendo-lhes as seguintes interrogações: “o que vê?”; “o que pensas disso?”; “e o que fazes com isso?” (Rancière, 2015, p. 44).

Já, em Sócrates, há uma forma aperfeiçoada de tutela que se reveste de emancipação, pois, por baixo de uma pedagogia da pergunta e da resposta, camufla uma relação de desigualdade e dependência, entre o mestre que detém o conhecimento e a aquele que se

encontra em estado de ignorância. Logo, Sócrates não ensina de fato para emancipar, mas para tornar e manter a inteligência do outro submisso à sua, e com isso perpetuar a desigualdade existente entre mestre e discípulo.

Percebe-se que Kohan (2003) identifica na pedagogia de Rancière um ensino de Filosofia na perspectiva da igualdade das inteligências, pois ninguém é mais inteligente que o outro, somos todos iguais no que tange ao modo de pensar. Sem o princípio da igualdade das inteligências, é impossível pensar a educação para a emancipação e, sobretudo, um ensino de Filosofia.

Como condição para poder emancipar, um mestre emancipador deve começar por ele mesmo. Para emancipar é necessário emancipar-se. Para isso, basta um gesto, uma postura, uma atitude: aceitar o princípio de que todas as inteligências são iguais, de que todos os seres humanos são igualmente pensantes; isso supõe inverter o cogito cartesiano (“sou um ser humano; portanto penso”), reconhecer que o pensamento é um atributo da humanidade (Kohan, 2003, p. 199).

Mas afinal o que é o aprender e o ensinar Filosofia para Kohan? Não há resposta para essa pergunta, pois é uma pergunta infantil, que não tem resposta. Porque aprender e ensinar não é uma relação de dominação, de desiguais. É na igualdade da relação entre aprender e ensinar que surge a infância da Filosofia, pois quem ensina aprende e quem aprende de repente ensina, numa completa relação de igualdade e de compartilhamento de experiências e de saberes.

Aprender é uma virtualidade que se verifica no encontro com os outros iguais. Aprender não é diferente de repetir, imitar, traduzir, decompor, recompor, experimentar o prazer e a dor e comunicar esse prazer e essa dor aos seus semelhantes para comover-se reciprocamente, para compreender e ser compreendido pelos outros seres razoáveis. A comunicação razoável se funda na igualdade entre estima de si e estima dos outros”. A razão e uma sociedade razoável nascem de uma sociedade de iguais (Kohan, 2003, p. 202).

Assim, Kohan (2003) alerta que o ensinar filosofia só acontece quando se tem uma educação emancipadora de princípio infantil do ensinar e aprender entre os iguais, sem métodos e conhecimentos estanques, sem a relação de poder, sem a lógica da explicação que inferioriza quem está na busca do conhecimento. Na verdade, é um método em que o sujeito trilha seu próprio caminho de conhecimento.

A Filosofia de Deleuze (1925-1995), segundo preconiza Kohan (2003), é uma Filosofia do pensar. Ela nasce, gera-se e expande-se a partir do encontro com aquilo que nos força a pensar, é uma inquietude, uma problematização da existência, é no plano da imanência que surge a imagem que o pensamento se dá de si mesmo para poder pensar, para orientar-se no

pensamento, sem ser um método, um conhecimento ou uma opinião. É no plano da imanência¹¹ que há o movimento do pensamento que pode ser levado ao infinito até que ele se desloque para um outro plano sobre o qual se queira pensar.

Nesse caso, a Filosofia consiste em fazer planos, colocar problemas e criar conceitos, sendo que os problemas dão todo o sentido aos conceitos elaborados pela Filosofia. Se a Filosofia não gera um pensamento de inquietude, tornar-se-á uma polícia do pensamento, que o obtura e o reprime. De acordo com essa premissa, o pensar é um encontro, por ser um encontro não pode ser antecipado, deduzido ou previsto pelos formatos didáticos. Não há formas predeterminadas que o produza, nem técnicas e métodos que façam crer no seu aprendizado por meio da transmissão de conhecimento que faça o educando aprender a pensar filosoficamente.

Não sabemos por que caminhos alguém aprende a pensar. Porém, sabemos que sem o heterogêneo, sem a diferença livre e a repetição complexa, não há aprendizagem, nem pensamento; que ensinar segundo as formas da imitação, da reprodução do mesmo, da causalidade ou do instrumento é não favorecer o encontro do pensar. Os que acreditam que no seu saber ou no seu método está contido o que o outro “deve” aprender a pensar, dificilmente gerarão pensar no pensamento. Pensamos, portanto, que não é possível ensinar nem aprender a pensar reproduzindo, copiando, sem estar a caminho de aprender a pensar (Kohan, 2003, p. 233).

O ensino de Filosofia para criança pode ser concebido como política do ensinar a pensar, mas a sua essência é a afirmação da diferença nos mais variados tipos filosóficos que se possa conhecer, pois o pensar é um encontro, ensinar a pensar tem a ver em proporcionar as condições para que esse encontro aconteça. Mas não existem fórmulas e nem receitas para isso, apenas uma extensa e trabalhosa preparação por parte dos educadores, já que ninguém está isento de aprender a pensar. Portanto, o ensino de Filosofia para criança é um encontro de conhecimentos que vêm das palavras, como é no caso do pensamento ameríndio, com o conhecimento da escrita, que vem dos grandes filósofos ocidentais.

Ao experienciar na filosofia os saberes ameríndios como forma de pensar e experimentar a filosofia, permite-nos filosofar a infância como metáfora de um pensamento sempre por vir, de um por vir sempre presente que não exclui outras formas de pensamento. Trata-se de um pensamento não dogmático, não totalizador e nem totalitário, da forma, mas um pensar aberto à inquietude da infância que resiste, batalha e renasce, bem como os saberes ameríndios que resistem aos ataques à sua forma de pensar e de compreender a vida na floresta, cujo saberes estão assentados nas palavras dos espíritos e estão fixados na memória. O conhecimento é acima de tudo oral e ancestral, mas que está o tempo todo se renovando pelas inúmeras e incontáveis

¹¹ Imanência – segundo o dicionário Nicola Abbagnano, a realidade é tudo aquilo que percebeo.

palavras que vêm dos espíritos animais, pois são eles que ensinam a refletir filosoficamente a política ecológica da vida.

O próximo capítulo é um registro do olhar da criança ao ter contato com os excertos de obras de autores e autoras ameríndios como proposta de intervenção prática. Descrevem-se as falas infantis com o intuito de perceber como os saberes dos povos tradicionais são acolhidos pelas crianças na disciplina de Filosofia na instituição escolar.



Jaired Esbell - "A árvore de todos os saberes" (2013), acrílica sobre tela, 230 x 250 cm

5 A COMPREENSÃO DAS CRIANÇAS SOBRE OS POVOS DA FLORESTA – PROPOSTA DE INTERVENÇÃO PRÁTICA DE ENSINO DE FILOSOFIA PARA CRIANÇAS

Os indígenas são na sua maioria das vezes burros, e sem noção de como a sociedade funciona, são desatualizados e não abandonam sua cultura por um futuro melhor. (G, 82.01, 13 anos)

Para mim os indígenas são pessoas trabalhadoras, que devemos usar como exemplo na nossa vida, eles merecem todo o respeito pois alguns ainda sofrem com racismo por conta da cor de pele, a minha família por parte de mãe é índio e minha vó fala bastante que eles são um pouco raivosos, eu gosto dos índios eles fazem aquelas pinturas legais, o lugar de morada deles é bacana eu gosto de morar ao ar livre resumindo os índios são legais. (P, 82.02, 13 anos)

Este capítulo têm a intenção de entender e registrar a visão que as crianças apresentam em relação aos povos da floresta, da sua cultura e dos conhecimentos por eles produzidos. Os saberes dos povos ameríndios é de restrito acesso aos poucos profissionais como antropólogos, etnógrafos, historiadores, filósofos e alguns outros pesquisadores voltados para essa temática. No ambiente escolar a temática indígena continua sendo retratada como assunto histórico ligado ao período colonial ou é abordado de forma folclórica nas datas comemorativas, como “o dia do índio”.

A proposta de produto educacional, sequência didática, foi o instrumento utilizado para captar as impressões dos estudantes a respeito do pensamento ameríndio enquanto conteúdo da disciplina de filosofia. A intenção da pesquisa é de tornar conhecida a cultura desses povos, mediada pelas obras de autores e autoras ameríndios. Dessa forma, os estudantes poderiam ter contato com os conhecimentos sobre os saberes dos povos da floresta e suas características, como a oralidade, o respeito pelos mais velhos, o conhecimento vindo das palavras dos espíritos e pela relação intrínseca humano, não humano e a natureza. Os povos tradicionais têm uma riqueza de conhecimento, com a qual ainda não temos acesso devido à sua oralidade. Para acessá-lo, devemos “traduzi-lo” para a escrita. O livro para a cultura ocidental tem o mesmo grau de importância quanto as palavras para as sociedades orais. Sem esses instrumentos de registro cultural, não seria possível a preservação dos saberes. Nesse sentido, estudar os autores ameríndios é tornar conhecido o aprendizado por meio da oralidade e quem sabe romper com o monopólio da escrita e do livro.

5.1 A sequência didática

O pensamento ancestral é como uma filosofia menor¹², é autônomo e ainda não foi controlado pelo Estado e nem pelo modo de fazer ciência. Não instituído, segue a linha da genealogia dos saberes. Nesse sentido, sua metodologia deve seguir um filosofar ativo, em que somos forçados a pensar pelo problema, pela experiência, pela criatividade e pela construção de conceitos. Conhecer o pensamento ameríndio, é sair do instituído e ir para o que Foucault (1926-1984) denominou de *genealogia dos saberes* (2010), pois está no eixo do que é diferente, das pedagogias menores, na invisibilidade da disciplina e da centralização dos saberes. É no contexto dessa genealogia dos saberes que se fazem presentes os saberes da resistência como principal característica do pensar dos povos originários.

O pensamento dos povos originários é complexo, subjetivo, de resistência e comunitário, pois esse saber está inscrito na palavra e no corpo. Conhecimento carregado de sabedoria ancestral, que traz na expressão oral, a manifestação dos espíritos, percebidos como força vital para resistir a qualquer ato de violência, seja ele físico ou simbólica. Por sua característica de luta, os ameríndios têm um histórico de resistência, em defesa da vida que está interligada à natureza e é significada na pluralidade do viver comunitário.

Por sua característica oral e religiosa, tal pensamento ainda não é objeto de reflexão da Filosofia e não está presente como possibilidade de conteúdo dessa disciplina, mesmo com a criação da Lei nº 11.684/08 que obriga os estabelecimentos de ensino a inserirem conteúdos de história e cultura afro-brasileira e ameríndia. A Lei recomenda que os esses conteúdos sejam estudados em disciplinas específicas, como Artes, Literatura e História, mas eles poderiam ser estendidos à Filosofia, que etimologicamente significa amor ou amizade à sabedoria. Os saberes da cultura ameríndia fazem parte da cultura brasileira e poderiam ser incluídos entre os saberes filosoficamente estudados.

A elaboração da sequência didática apresentada aqui resulta de uma análise diagnóstica feita a partir de pesquisa bibliográfica e de documentos oficiais, como a Proposta de Implantação da Escola de Tempo Integral da Região Norte da Rede Municipal de Ensino de Palmas e o Plano Municipal de Educação. Essa análise revelou a ausência da temática indígena como uma possibilidade de estudo no currículo escolar. Assim, surgiu a necessidade de elaborar

¹² O sentido de *filosofia menor*, aqui adotado, busca uma aproximação da potência de uma *literatura menor* defendida por Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guattari (1930-1992), nos seguintes termos: “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 35).

um material didático-pedagógico que incluísse a temática ameríndia como conteúdo, no caso desta pesquisa, para a disciplina de Filosofia, mas que também poderia ser utilizado em outras disciplinas do currículo do ensino fundamental.

A elaboração da sequência didática foi resultado de uma análise diagnóstica baseada em pesquisa bibliográfica de documentos oficiais, como a *Proposta de Implantação da Escola de Tempo Integral da Região Norte da Rede Municipal de Ensino de Palmas* e o *Plano Municipal de Educação*. Nesse levantamento, constatou-se ausência da temática indígena como parte do currículo escolar. Diante dessa lacuna, surgiu a necessidade de desenvolver um material didático-pedagógico que incluísse a temática ameríndia, especificamente para a disciplina de Filosofia, mas que também pudesse ser aplicado em outras disciplinas do Ensino Fundamental.

Assim, a sequência didática foi o produto educacional escolhido, por ser uma ferramenta flexível que facilita o acesso a diferentes formas de saber. Além de contribuir para o trabalho docente, ela introduz a temática indígena nas aulas, promovendo o diálogo entre os saberes ameríndios e a cultura ocidental no ambiente escolar. Essa sequência foi aplicada na Escola de Tempo Integral Daniel Batista, pela professora e pesquisadora, junto aos alunos do 8º e 9º anos, durante os meses de setembro e outubro de 2023, nas aulas de Filosofia.

A proposta metodológica seguiu a abordagem de Gallo (2012), que defende o ensino da Filosofia como criação de conceitos. Na pedagogia do conceito, a experiência do problema é fundamental, pois leva o aluno a criar conceitos a partir de um desafio filosófico. Nesse caso, o pensamento ameríndio foi apresentado como conhecimento ancestral em diálogo com a filosofia ocidental, abordado como um problema filosófico. A Filosofia, como “amor à sabedoria”, abarcaria os saberes dos povos originários, ampliando os horizontes do ensino de Filosofia para crianças.

A sequência didática foi estruturada em quatro etapas principais: sensibilização¹³, problematização¹⁴, investigação¹⁵ e conceituação¹⁶. A técnica adotada foi a roda de conversa, em que os alunos se organizaram em círculo para criar um ambiente de debate coletivo. Essa técnica incentiva a livre expressão, a escuta sensível e o compartilhamento de saberes e experiências, além de estimular a oralidade, elemento crucial da cultura ameríndia.

¹³ Sensibilização: primeira etapa do trabalho, chamar a atenção para o tema.

¹⁴ Problematização: transformar o tema em um problema.

¹⁵ Investigação: buscar elementos que possibilitem a solução do problema.

¹⁶ Conceituação: última etapa, os estudantes são estimulados a criar conceitos referentes ao problema filosófico proposto.

O material foi dividido em dois capítulos, cada um com foco nas ideias principais e em excertos de obras de autores ameríndios. O primeiro capítulo trouxe as reflexões de Davi Kopenawa e Ailton Krenak, enquanto o segundo explorou os pensamentos de Eliane Potiguara e Daniel Munduruku. Cada capítulo começa com uma epígrafe para introduzir o assunto; em seguida, os capítulos apresentam a seguinte estrutura: o ponto de partida: o problema (perguntas e um poema); a investigação: leitura do texto; as atividades com exercícios reflexivos; ao final de cada unidade, os alunos são desafiados a criar seus próprios conceitos filosóficos com base no conteúdo estudado.

A sequência didática foi aplicada em sessões semanais de sessenta minutos, durante um mês, em que cada capítulo teria que ser trabalhado nas quatro aulas/mês, com estudantes das duas turmas de 8º e 9º Ano da Escola de Tempo Integral Daniel Batista. Esse formato permitiu uma imersão mais profunda nos temas, promovendo uma interação mais significativa com os saberes ameríndios e seu diálogo com a Filosofia.

A escolha dos autores para compor a sequência didática foi feita com base em suas distintas formas de luta política, todas marcadas pela resistência à violência física e simbólica que os povos indígenas enfrentam ao longo de sua história. O objetivo foi também desmistificar a imagem colonialista dos indígenas como seres bucolizados. Davi Kopenawa, xamã que vive na Amazônia, reconhecido mundialmente, assim como Ailton Krenak, Eliane Potiguara e Daniel Munduruku, mais conhecido no campo da literatura infanto-juvenil brasileira, foram os autores selecionados. Kopenawa e Krenak têm uma forte atuação política em defesa da floresta e criticam a mercantilização da vida. Eliane Potiguara, por sua vez, aborda questões relacionadas à mulher indígena, como os impactos emocionais e sociais do processo de invasão territorial, refletidos em problemas como alcoolismo, suicídio e violência interpessoal que afetam a autoestima dos indígenas desaldeados. Daniel Munduruku, em suas obras, critica a imagem que a sociedade branca ainda faz dos indígenas, referenciando estereótipos do período colonial.

Esses autores, cada um com sua perspectiva, refletem as diferentes formas de violência enfrentadas e a resistência para preservar suas culturas e territórios. Trazê-los para o contexto escolar, por meio de uma sequência didática, é um ato político e pedagógico enriquecedor, pois eles falam sobre suas próprias realidades e lutas, com o objetivo de serem compreendidos. Por sua atuação política em defesa de seus povos, perceberam a importância de transitar do conhecimento oral para o escrito e contribuir assim para expandir seus saberes entre os não indígenas. Como parte de nossa responsabilidade enquanto não indígenas – o termo “branco” aqui se refere àqueles que não fazem parte dos povos originários –, podemos, como ato político-

social, promover a disseminação desses saberes nas escolas. O acesso a esses saberes representa uma esperança de rompimento do ciclo de violência que impede a plena existência desses povos.

A organização das aulas seguiu o formato da roda de conversa, a fim de promover a participação oral de todos os estudantes, com o intuito de verificar seus conhecimentos prévios sobre o tema. No primeiro encontro, apresentou-se o material e realizou-se uma breve explicação sobre a pesquisa, a escolha do tema e os autores selecionados. Além disso, explicou-se que cada aula seguiria algumas etapas até culminar na elaboração de um conceito filosófico sobre o tema abordado. Caso houvesse dificuldades na escrita, os alunos poderiam expressar seus conceitos oralmente para garantir a inclusão de todos no processo.

Na etapa de sensibilização, a atividade inicial consistiu na leitura de uma epígrafe que abre a unidade, com a fala de Davi Kopenawa, na qual ele afirma que os brancos se consideram mais inteligentes que os povos ameríndios. Em seguida, foi lançada uma pergunta para os alunos: seria possível que as pessoas possuíssem diferentes formas de inteligência? Isso afetaria a aprendizagem e a capacidade de adquirir novos conhecimentos? Ou existiria apenas uma única maneira de aprender? Essa etapa visava explorar o entendimento das crianças sobre o conceito de aprendizagem e as maneiras pelas quais ela ocorre.

Na fase de problematização, utilizou-se uma série de perguntas como instrumento sensibilizador. Essas indagações abordavam a educação indígena, seus pensamentos, esportes, conhecimentos e escolhas profissionais, com o objetivo de levar os estudantes a refletirem sobre as diferenças entre a cultura ocidental e a cultura ameríndia. A intenção era utilizar essas perguntas como recurso estimulador-problematizador.

Na etapa de investigação, foi realizada a leitura compartilhada do primeiro capítulo, que aborda as principais ideias de Davi Kopenawa sobre o conhecimento ancestral transmitido pelas palavras dos espíritos. Esse aprofundamento teórico foi o único momento de leitura efetiva pelos alunos, já que a interrupção abrupta da pesquisa¹⁷ impediu a aplicação completa do produto educacional.

A última etapa, que seria a elaboração de conceitos filosóficos, não pôde ser concluída, pois a pesquisa foi interrompida a pedido do professor regente, que alegou que ela estava interferindo em suas aulas. Não houve a análise das impressões do professor colaborador, pois ele não enviou as observações solicitadas. Assim, a análise será baseada apenas nos registros feitos pela professora-pesquisadora durante as aulas na ETI Daniel Batista.

¹⁷ A parte prática da pesquisa não foi concluída a pedido do Professor Substituto, justificando se sentir prejudicado em seu trabalho.

Metodologicamente, a execução completa da sequência didática foi prejudicada devido às dinâmicas e às particularidades de cada turma envolvida. Para começar a aula, muito tempo era gasto na organização da sala e na gestão de conflitos. Os debates frequentemente se limitavam ao campo religioso-cristão, e havia risadas ao lerem nomes ou palavras de origem indígena. Além disso, muitos estudantes demonstravam pouco interesse no tema por considerarem-no irrelevante para o contexto escolar e achavam que os textos apresentados eram invenções da professora-pesquisadora. Alguns ainda expressaram uma visão preconceituosa em relação à capacidade intelectual dos autores indígenas, refletindo o que Eliane Potiguara descreve como “racismo ecológico”.

No processo de elaboração da sequência didática, houve preocupação em criar um material visualmente atrativo, com o intuito de despertar o interesse dos alunos. Além disso, foram incluídos temas contemporâneos, como os impactos das invasões territoriais que ameaçam a sobrevivência tanto de humanos quanto de não humanos, bem como da natureza. As atividades incluíam exercícios com imagens, poemas, trechos de obras clássicas, pinturas de artistas indígenas e reportagens jornalísticas sobre as invasões territoriais. Também foram incluídas imagens de manifestações culturais e queimadas, para que os estudantes compreendam a luta política dos povos originários para preservar seu *habitat* e cultura diante da expansão do agronegócio e das políticas governamentais.

Essa sequência didática, além de ser um instrumento pedagógico, tem um caráter profundamente político, pois visa introduzir os estudantes aos saberes ameríndios, que são historicamente marginalizados pelo predomínio do “conhecimento único”. Ao fazer referência à ideia de Chimamanda Ngozi Adichie (2019) sobre o “perigo da história única”, o material aponta para os riscos de se confiar apenas em uma perspectiva hegemônica de conhecimento, a ocidental, que prioriza a escrita em detrimento da oralidade. Quando apenas uma forma de conhecimento é privilegiada, os saberes de outros povos, como os ameríndios, são desvalorizados e invisibilizados, resultando na perda da diversidade de conhecimentos e na exclusão de saberes ancestrais.

O “conhecimento único”, ao silenciar outras formas de entendimento, retira a dignidade daqueles que são detentores de saberes diferentes. O conhecimento ocidental exige o domínio de códigos formais, como a escrita, para ser legitimado e assimilado, enquanto o saber ameríndio está fortemente vinculado à oralidade e à escuta sensível. Nos povos ameríndios, as palavras são transmitidas por narradores que, por meio de uma rica tradição oral, depositam essas palavras na memória dos que escutam, criando uma forma de aprendizagem comunitária e intergeracional.

Nesse contexto, a “tradução” do saber oral para o escrito se torna uma estratégia fundamental para ampliar o acesso e a compreensão desse conhecimento em espaços escolares. Essa tradução não é apenas uma transposição técnica, mas um esforço para tornar os saberes dos espíritos – a sabedoria ancestral ameríndia – visíveis e compreensíveis na estrutura educacional que tende a valorizar mais o conhecimento formal e ocidental. Por isso, a sequência didática elaborada não apenas visa apresentar esses saberes aos estudantes, mas também provocar uma reflexão crítica sobre as múltiplas formas de aprender e conhecer, desafiando a hegemonia do saber único no ambiente escolar.

5.2 As crianças

A sequência didática foi aplicada em quatro turmas do Ensino Fundamental II, duas vezes por semana. Na terça-feira, a aplicação ocorreu com os estudantes da Turma 82.02 durante a segunda aula e com a Turma 92.02 na primeira aula; na sexta-feira, com a Turma 92.01 na segunda aula; e a Turma 82.01 na terceira aula do período matutino. As turmas do 8º ano têm um número maior de alunos, enquanto as do 9º ano são menores. Contudo, a infrequência às sextas-feiras era notável, especialmente nas turmas de 9º ano, que, segundo os estudantes, viam as disciplinas desse dia como as mais “chatas”. Não há, entretanto, um dado oficial que comprove essa tendência de infrequência especificamente para a segunda fase.

A ETI Daniel Batista é uma escola de ensino integral, onde as crianças passam o dia entre aulas do currículo comum e disciplinas da área diversificada. Nos primeiros minutos da primeira aula do período matutino, é servido o café da manhã e, na última aula, o almoço. Esses momentos acabam por comprometer parte do tempo de aula, já que cerca de cinco a dez minutos são “perdidos” no deslocamento para o refeitório e mais dez minutos para reorganizar a sala.

A sequência didática seguiu a metodologia de Gallo (2012), que propõe o ensino de Filosofia como criação de conceitos. Contudo, ao longo da aplicação, observou-se que não seria possível seguir rigorosamente as etapas dessa metodologia, devido às lacunas de conhecimento apresentadas pelos alunos sobre os povos indígenas e seus saberes. Diante disso, optou-se por trabalhar com perguntas, como forma de atividade intermediária para entender as percepções dos estudantes sobre os povos originários. A cada manifestação ou questionamento dos alunos, formulavam-se novas perguntas para registro, dada a impossibilidade de avançar para a etapa de elaboração de conceitos, o que exigiria um maior número de aulas.

Na Turma 82.01, foram propostas três atividades no formato de pergunta: “O que sei sobre os indígenas?”, “Escreva o que mais chamou a sua atenção sobre as ideias de Davi

Kopenawa” e “Como você conceitua o pensamento ameríndio?”. Realizaram-se quatro encontros, e o capítulo I do material didático – *Davi Kopenawa: A queda do céu* – foi lido integralmente.

Na Turma 82.02, duas atividades interrogativas foram sugeridas: “Como vejo os indígenas?” e “O que não acredito na história da criação do mundo na visão ameríndia?”. Também ocorreram quatro encontros, e a leitura do capítulo I foi interrompida no subtópico sobre os *xapiri*. Nesse ponto, os alunos demonstraram resistência, pois, ao descobrirem que os indígenas acreditam em *Omama* e não no Deus cristão como único criador do mundo, reagiram com indignação.

A inclusão das turmas de 9º ano na proposta se deu tardiamente, ao perceber-se a importância de introduzir a temática ameríndia para esses alunos, que estão próximos do ingresso no Ensino Médio. Na Turma 92.02, foi realizada apenas uma atividade interrogativa: “O que penso sobre o pensamento ameríndio?”. Como o tempo para aplicação do produto fosse limitado, procurou-se, ao menos, registrar os relatos dos estudantes.

Com a Turma 92.01, houve apenas um encontro, realizado em 22/09/2023. Nesse dia, foi lido até o subtópico sobre sonhos do capítulo I, e houve intensa participação dos estudantes, que debateram as diferenças entre a criação do mundo na perspectiva ocidental e a criação na visão indígena. Solicitou-se aos alunos duas atividades: “Escreva as principais ideias do pensamento ameríndio, relatando seu entendimento sobre o assunto” e “O que você entendeu sobre o pensamento ameríndio?”.

5.2.1 O que sei sobre os indígenas?

A maioria dos estudantes relatou que os indígenas são habilidosos caçadores, andam pelados, pertencem a tribos diferentes, foram escravizados e tiveram suas terras invadidas pelos europeus, alimentam-se da pesca e da caça de animais abatidos por eles na floresta, não usam roupas, produzem artesanato, têm o corpo pintado e enfeitado, o tom de pele escura e parda, moram na floresta, têm cabelo liso, usam as folhas para se vestir, dançam. Essas impressões mais se assemelham à visão do europeu quando chegaram aqui, como se fosse a descrição de Pero Vaz de Caminha dos dias atuais, porém seu relato continua vivo em nossas memórias em pleno século XXI.

Apenas um estudante venezuelano descreveu os indígenas de forma diferenciada dos demais, como pessoas que possuem sua própria cultura, ritual, crenças, comida e são trabalhadores. Essa visão não é comum entre os brasileiros que continuam a enxergá-los pela

ótica naturalista que foi altamente difundida no período colonial e ao que parece permanece ecoando nos dias de hoje no imaginário do povo brasileiro.

Teve uma escrita que abordou sobre a discriminação e a negação da identidade por parte de alguns indígenas. Para esse estudante, há indígenas que negam a sua identidade. Tal fato encontra-se nas obras de Davi Kopenawa e Daniel Munduruku e os preocupa, pois, ao negar a própria identidade, há o distanciamento de sua ontologia e cosmologia para adotar o modo de ser e de viver do branco para assim transformar-se e aceitar-se como branco. No coletivo brasileiro, o indígena é sinônimo de atraso, selvageria, preguiça, tudo que se remete à miséria e à falta de progresso ficou relacionado à cultura indígena, despedaçando a sua dignidade e humanidade.

Teve um relato bastante agressivo, bem etnocêntrico e racista em relação aos povos da floresta. Um estudante disse que os indígenas são burros por não entenderem o funcionamento da sociedade e que deveriam abandonar a sua cultura por uma melhor, só não descreveu que sociedade seria e que cultura pode ser classificada como melhor e a indígena como pior. É uma visão de progresso eurocêntrica, que preconiza o evolucionismo social, o qual taxava as outras culturas fora do continente europeu como primitivas ou atrasadas. No caso desse estudante, a visão que apresenta da cultura indígena continua semelhante aos dos europeus do período do capitalismo pré-industrial. Uma visão destoante para os dias atuais para se alcançar de acordo com o seu entendimento uma “vida melhor”.

Duas crianças falaram em normatizar o indígena para abolir a discriminação, tocaram no ponto que se refere aos indígenas desaldeados enquanto produtores rurais que não precisam mais trabalhar em suas roças, pois há no imaginário da criança a facilidade e o acesso na cidade por meio da compra os gêneros alimentícios, sem precisar plantá-los. Essa leitura da facilidade da vida na cidade revela a falta de informação sobre o processo de marginalização e precarização da vida dos indígenas nos grandes centros urbanos, pelos transtornos materiais e emocionais causados pela invasão dos territórios, da falta de política pública no atendimento biopsicossocial e trabalhista para as demandas das etnias que foram expulsas de suas terras pelo agronegócio e pela demora na demarcação de suas terras por parte do Estado.

Uma criança escreveu que os indígenas não estudam e sabem o básico da vida. Essa fala revela que a criança conhece apenas o modelo de aprendizagem vivenciado por ela, o da escola. Como na sociedade ocidental o monopólio do saber é administrado, pensado e transmitido pela estrutura do Estado, as crianças não reconhecem outras possibilidades de ensinar e aprender fora dos muros da escola, pois o ensino pela oralidade faz parte das culturas não ocidentalizadas. Os ameríndios, como pontua Kopenawa, aprendem ao beberem *yãkoana*, seu modo de ensinar

e aprender são outros, pois são habitantes da floresta, eles aprendem com os espíritos e a escola que frequentam é a do sonho, portanto, eles estudam.

5.2.2 Escreva o que mais chamou sua atenção sobre as ideias de Davi Kopenawa

Todas as crianças acharam interessante o processo de formação do xamã por meio do sonho, do aprendizado vir dos espíritos *xapiri*, cujas palavras são colhidas nas árvores de cantos, de não precisarem dos livros para aprender as palavras e alargar o pensamento, de não precisarem frequentar a escola para aprender, pois aprendem oralmente os saberes indígenas transmitidos pelo xamã e pelas famílias ou pelas pessoas mais velhas da tribo.

Apenas uma criança achou interessante o uso da *yãkoana* como fonte de alimentação dos *xapiri* e da dança dos espíritos serem feitas nos espelhos, de serem imortais e nunca envelhecerem.

Duas crianças acharam interessante a cosmogonia indígena, uma pelo fato de *Omama* recriar o mundo quando o céu cai e a outra sobre a diferença entre a beleza de *Omama* e as maldades de seu irmão *Yoasi*. Para elas, foi interessante perceber que há esse dualismo também na cosmogonia indígena Yanomami tão presente na cultura ocidental tão bem conhecida e apreciada por todos.

Todos acharam interessante ser revelado por meio dos sonhos o dom para o xamanismo, dos espíritos poderem falar com as crianças em estado onírico. A importância do xamã como grande sábio que não precisava ir à escola para adquirir os saberes de seu povo porque aprende com os espíritos oralmente quando está dormindo. As crianças acharam muito bom não ter que frequentar a escola e de não precisarem da leitura e da escrita para adquirir conhecimento.

Todas as crianças copiaram do material os trechos que acharam mais interessante das ideias apresentadas por Davi Kopenawa (2015). Não quiseram ou não se sentiram seguras em externar com suas próprias palavras o que acharam interessante no texto. Percebeu-se que a maioria das crianças não se expressou livremente, algumas conseguiram se expressar desembaraçadamente, seja com duras críticas ou com palavras de concordância. A tendência é a utilização das palavras do próprio texto para externar suas percepções.

5.2.3 Como você conceitua o pensamento ameríndio?

Nessa atividade, 50% da turma reproduziu trechos do segundo parágrafo do subtítulo “O pensamento ameríndio” para conceituar o pensamento indígena. Três crianças apresentaram

respostas praticamente idênticas, com variações mínimas: uma iniciou a frase com um artigo, outra omitiu o artigo, e a terceira adicionou algumas palavras ao final. Uma das crianças reescreveu a nota de rodapé com informações sobre o artista da obra que consta na capa da sequência didática, sem elaborar uma definição própria.

Uma criança trouxe um conceito confuso, afirmando que o ancestral é o xamã e que ele é “o salvador dos povos da floresta”, o que introduziu um elemento cristão (salvador) que não foi discutido em sala de aula e que não faz parte da cosmogonia indígena. Outro estudante descreveu o pensamento ameríndio como “o conhecimento dos indígenas e de seus deuses”, confundindo o conceito de deuses, que não está presente na cultura Yanomami, provavelmente influenciado pelos deuses da mitologia grega ou por outras referências culturais.

Outra criança criou um conceito que descrevia o pensamento indígena como “um pensamento selvagem de matar animais para se desenvolverem e terem mais força”, uma visão que não reflete o conteúdo discutido em sala, já que a ideia de “pensamento selvagem” não foi abordada. Apenas uma criança relatou que não sabia como elaborar um conceito, mas demonstrou admiração pelas origens, pela cultura e pelo modo de vida dos indígenas, revelando uma postura mais reflexiva.

A atividade de criar conceitos pareceu desafiadora para as crianças, o que sugere que elas não estavam familiarizadas com esse tipo de proposta. Se houvesse mais práticas semelhantes ao longo do tempo, o resultado poderia ter sido diferente. Talvez seja necessário reconsiderar a criação de conceitos como atividade final para esse público, ou então reelaborá-la, propondo-a como uma tarefa intermediária, permitindo um desenvolvimento gradual até a conclusão do processo conceitual.

5.2.4 Como vejo os indígenas?

Após perceber que os estudantes não sabiam quem eram os ameríndios, foi necessário realizar uma breve explanação para contextualizar o assunto. A dificuldade parecia residir no fato de que não estavam familiarizados com os termos “ameríndio” e “indígena”, ainda utilizando a terminologia do período colonial, “índio”.

A visão dos estudantes refletia uma percepção ultrapassada e estereotipada dos indígenas. Os alunos descreveram os indígenas como tendo uma cultura e um modo de viver primitivos: alimentam-se de caça e pesca, vivem em tribos, pintam os corpos, habitam a natureza e utilizam folhas para cobrir o corpo. Alguns estudantes também perpetuaram estereótipos antigos, afirmando que os indígenas eram “feios” e “canibais”, o que revela a

persistência de visões naturalistas e exóticas sobre os povos da floresta, como se o tempo e as transformações socioculturais não os afetassem. Isso revela uma percepção que os mantém isolados do contexto contemporâneo, quase como se fossem seres intocáveis pelas mudanças do mundo moderno.

O que é mais preocupante é que as crianças, em sua maioria, não reconhecem esses povos como humanos. Embora reconheçam que eles possuem cultura, essas culturas são vistas como algo exótico e separado da humanidade “normal”, como se os indígenas fossem mais próximos dos animais do que dos seres humanos. Essa visão reflete o contínuo impacto do colonialismo, que desumaniza esses povos e os mantém à margem da sociedade.

Um ponto curioso foi o relato de uma criança que definiu os indígenas como “pessoas normais e de cultura normal”, mas sem explicar o que essa normalidade significava. Isso levanta questões importantes sobre a relação entre normalidade, violência e o extermínio da cultura e da existência dos povos originários. A noção de “normalidade” aqui pode apontar para a invisibilização e indiferença em relação a esses povos. É fundamental refletir sobre o tipo de informação que está sendo transmitida às crianças e sobre como essas percepções influenciam o reconhecimento ou a falta de reconhecimento dos povos originários no contexto nacional e educacional.

5.2.5 O que não acredito na história da criação do mundo na visão ameríndia?

Após observar um grande alvoroço dos estudantes ao questionarem a cosmogonia indígena e sugerirem que os ameríndios deveriam ler a Bíblia, alegando que Deus foi quem criou o mundo e que todo o conhecimento vem d'Ele, foi sugerida uma atividade. Muitos alunos afirmavam que a verdadeira história da criação do mundo estava descrita na Bíblia. A agitação aumentou ainda mais quando o tópico dos espíritos animais foi discutido; os murmúrios inquietos e a confusão na sala eram evidentes.

Os estudantes demonstraram um misto de indignação, dúvida e descrença ao se depararem com a cosmogonia ameríndia. Nesse momento, perceberam que havia diversas histórias sobre a criação do mundo e estavam incertos sobre qual acreditar, buscando uma única e verdadeira explicação. Eles tentavam identificar qual cosmovisão – a teísta, a ateuísta, a panteísta ou nenhuma – seria a correta. A Bíblia e a ciência eram as mais conhecidas por eles, mas a cosmogonia indígena estava apenas começando a ser apresentada, e não conseguiam aceitar que esses povos também tinham suas próprias narrativas de criação.

Parecia haver apenas dois mundos possíveis para eles: o da religião judaico-cristã e o da ciência. A ideia de que os saberes ancestrais poderiam oferecer uma leitura válida sobre a criação parecia impensável. Todos buscavam uma justificativa lógica ou religiosa para defender suas próprias crenças, condenando veementemente outras visões sobre a criação do mundo. A cosmogonia dos ameríndios foi amplamente rejeitada pelos alunos, que a consideravam inviável devido à percepção de que os indígenas, vivendo isolados na floresta, eram desprovidos de conhecimento e estavam atrasados social, econômica e tecnologicamente. Esse entendimento racista reflete uma visão aprendida em diversos contextos das vivências dos estudantes, seja no ambiente escolar ou no cotidiano.

Teve momentos que foi preciso alertá-los, pois estavam se expressando de forma equivocada em relação à cosmogonia indígena, das falas violentas dirigidas a esse povo, da ausência de respeito aos diferentes saberes. As palavras proferidas dos estudantes não eram apenas de perplexidade, e sim de teor racista cultural e acadêmico. É a primeira vez que se presencia essa mudança de comportamento “gatilhado” por conta de um conteúdo no ensino fundamental. Acredita-se que essas falas duras de dão devido ao não conhecimento do modo de vida dos povos originários.

Davi Kopenawa (2015), em toda a sua obra, fala que suas palavras de sabedoria, vindas de seus ancestrais, precisam ser conhecidas pelos brancos e transmitidas em peles de imagens para que, ao conhecerem suas palavras, elas se tornem palavras de vida capazes de proteger seu povo e a floresta. Assim, seu modo de viver será respeitado, sem a invasão de seus territórios e o aniquilamento de seus costumes. Para esse autor ameríndio, quando os brancos os conhecerem sua realidade por meio de suas palavras de cunho político, sua vida deixará de ser violada.

Por uns instantes, observou-se aquela agitação fônica, aquelas vozes e aqueles corpos agitados movimentando-se pela sala, os olhares indignados, gestos raivosos como se tivessem acabado de ler alguma blasfêmia. Era como se fosse um filme, uma película comportamental palavreada nunca vista. Pediu-se para se acalmarem, pois precisaríamos retornar à leitura do texto com pontuações cordiais porque o que estava acontecendo em sala em nada se comparava aos modos “civilizados” que julgavam ter, se comparado aos modos de ser e de viver dos habitantes da floresta, que, de acordo com algumas falas, são “selvagens e atrasadas”. Foram instantes de muita violência simbólica¹⁸.

Ao estudarmos um novo conhecimento vindo dos povos originários, deveríamos ter uma atitude de respeito e sermos abertos às diferentes formas de pensar, buscar compreender esse

¹⁸ Temo cunhado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (01/08/1930- 23/01/2002) como um tipo de violência não física, a violência proferida por palavras.

saber que por muitos anos esteve e ainda se mantém sob o julgo do colonizador, que chegou invadindo, saqueando, impondo sua cultura e exterminando pessoas.

No geral, as crianças ficaram extremamente indignadas ao lerem sobre a cosmogonia indígena, pois para elas quem criou o mundo foi Deus, elas têm uma forte visão judaico-cristã da criação do mundo. Mesmo tendo acesso aos conhecimentos científicos, a visão religiosa no mundo dessas crianças é bem fortalecida, não chegaram a serem intolerantes religiosos, disseram no final que respeitavam a visão indígena de criação do mundo, mas tal visão não foi compreendida por elas.

A maioria escreveu que não acreditava que *Omama* e seu irmão *Yoasi* criaram o mundo, não acreditavam nos pensamentos dos *xapiri* e nem que suas danças são feitas em espelhos reluzentes, que os humanos surgiram depois que *Omama* pescou um peixe no formato de mulher, do processo de metamorfose dos humanos-animais e nem na existência dos espíritos *xapiri*.

Um estudante falou da incapacidade indígena de fazer algo no mundo e que eles não têm nenhum tipo visão sobre o mundo. Essa fala mostra claramente a desigualdade de inteligência que domina o sistema educacional e faz perpetuar a marginalização de outros saberes.

Duas crianças acharam interessante o que haviam lido, de ter conhecido outra visão da origem do mundo, apesar de não acreditarem em *Omama* como criador da vida e de tudo que nela existe. Uma outra criança resolveu falar em astronomia por ser um assunto complexo, mas seu texto foi copiado da internet. Talvez quisesse dizer que acredita na visão científica, porém seu pensamento escrito não ficou claro. Todas as crianças, ao final das suas falas, reforçaram que seu entendimento sobre a criação do mundo vem da igreja por isso acreditam em Deus.

4.2.6 Escreva as principais ideias do pensamento ameríndio, relatando em seguida seu entendimento sobre o assunto estudado em sala

Nessa atividade, apenas três estudantes completaram a tarefa conforme o esperado. Em vez de elencar as ideias principais, dois deles escolheram uma ideia e escreveram sobre ela, mas, ao explicar, abordaram conceitos diferentes. Por exemplo, um estudante que escolheu falar sobre *Omama* acabou explicando sobre os *xapiri*. Outro estudante pontuou sobre a oralidade, mas escreveu sobre os espíritos *xapiri*. Apenas uma estudante abordou a ideia escolhida de forma adequada, discorrendo sobre ela conforme o comando da questão. Os demais estudantes reescreveram trechos do texto, considerando como principais ideias o papel

de *Omama* como criador do mundo, os *xapiri*, o sonho, o xamanismo e a oralidade.

5.2.7 O que você entendeu sobre o pensamento ameríndio?

Todos os estudantes reconhecem que a cultura indígena é diferente da ocidental. Uma parte deles acredita que essa cultura deveria ser mais valorizada, considerando a luta dos indígenas para mantê-la até os dias de hoje, e que devem ser respeitados em suas diferenças. No entanto, a falta de conhecimento levou a alguns a expressar visões depreciativas, descrevendo os povos da floresta como “cachaceiros”, “estranhos”, que praticam “macumba”, andam pelados, cantam músicas estranhas e se alimentam do trabalho dos outros. Essas descrições são bastante violentas e desumanas, refletindo um desrespeito que deve ser observado.

Por outro lado, alguns poucos estudantes reconheceram a beleza no pensamento indígena, admirando a forma como tratam os mais velhos, a vida comunitária e a manutenção de suas tradições e chegam a sugerir que deveriam ser um símbolo nacional. Há clara variação nos olhares sobre os indígenas no contexto escolar. Predomina, no imaginário infantil, a imagem difundida pela história colonial do Brasil, evidenciando um apagamento da história social dos povos originários. Esse apagamento reflete-se na maneira como são nomeados, na falta de compreensão de sua cultura e no desprezo por seu saber.

5.2.8 O que penso sobre o pensamento ameríndio?

Nessa turma, foi decidido aplicar a proposta de produto tardiamente, após verificar que seria importante que os estudantes tivessem contato com a temática. A proposta inicial visava apenas aos estudantes do 8º Ano. Depois, percebeu-se que seria importante estender aos estudantes do 9º Ano, para captar a visão construída por eles sobre o pensamento ameríndio, já que estão a caminho do Ensino Médio. Na roda de leitura, lia-se e discutia o texto, pois o tempo de aplicação do produto foi interrompido por exigência do Professor Responsável pela disciplina, alegando que a pesquisa estava prejudicando seu trabalho. Então, buscou-se ao menos um relato.

Grande parte da turma escreveu seu entendimento com base em pesquisa feita pela internet. Os poucos que escreveram de forma autoral disseram não estar interessados em conhecer o pensamento ameríndio, que não sabem nada a respeito e não acham nada. Mesmo não tendo um registro com as próprias palavras dos estudantes, é um material que pode levar à

compreensão da imagem indígena no contexto escolar e educacional sobre os povos da floresta por meio do olhar da criança.

Ao aplicar a proposta de produto, tem-se a impressão de que o acesso aos conteúdos sobre os ameríndios é escasso. Outra possibilidade seria a forma como eles são retratados nos livros didáticos que as crianças têm acesso ou como as informações sobre os povos da floresta podem influenciar na construção político-ideológica das crianças e no seu entorno ao receberem as notícias transmitidas pelos meios de comunicação de massa. Talvez seja por isso as várias manifestações de protesto tanto orais quanto corporais dos estudantes ao terem acesso aos conhecimentos ameríndios, um misto de aceitação, negação ou mesmo de discriminação. Até na escrita mais amável, a ideia era transformá-los em símbolo nacional, como se pessoas pudessem ser objetivadas, uma completa destituição da humanidade dos povos indígenas, fato estranhamente presente no imaginário das crianças.

Indaga-se qual a origem de tamanha rejeição por parte dos alunos em relação aos povos da floresta. Seria pelo fato da proposta de produto abordar um assunto que não despertou o interesse dos estudantes? Ou a rejeição se deu pela falta de familiaridade com os conhecimentos sobre os povos originários ou por causa da tentativa de apagamento de sua existência, por meio de políticas públicas como no processo de “aculturação”, levando-os a invisibilidade imposta pela sociedade brasileira? Algo não saiu como elaborado, refletindo-se nas crianças como se a história contada pelos meios oficiais fosse colocada à prova. A história única contada por mais de quinhentos anos que busca colocar na invisibilidade os povos originários e seus saberes.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Introduzir o pensamento dos povos originários como problema filosófico na disciplina de Filosofia requer inicialmente uma postura de rompimento com o formato de ensinar e aprender consagrado pela cultura ocidental, permeado pelo pensamento abstrato e racional registrado por meio da escrita. Para os povos habitantes da floresta, os saberes vêm das palavras, da sua religiosidade, da humanidade soberana frente à racionalidade, a qual insiste em não separar humanos de não humanos, do corpo narrador e da relação natureza-ancestralidade. Todo o saber é transmitido oralmente pelos anciãos, pela escuta sensível das vozes dos espíritos que transitam no imaginário atento do ouvinte pela circulação das palavras que irão habitar a memória durante o sono. Os mestres não são humanos.

A preservação da língua de origem foi um fator determinante no processo de resistência, pois a linguagem e/ou o dialeto serviram como instrumentos de preservação da cultura e da memória dos ritos religiosos. Os violentos processos de aculturação, com o objetivo de dismantelar e apagar as epistemologias indígenas para em seguida substituí-las pela cultura do dominador, via invasões dos territórios ou por meio de políticas de Estado, que, ao confiná-los em pequenos espaços chamados aldeamentos, restringiram sua circulação pelo território em favor da cultura de mercado. Inicialmente foi uma prática impositiva dos colonizadores europeus e atualmente dos neocolonizadores como técnica de controle social, político, econômico, cultural dessas sociedades sem Estado.

Os aldeamentos a que foram submetidos os povos da floresta seguem os moldes conceituados por Bluteau¹⁹ (1789) como povoação pequena de indígenas domesticados, o espaço concedido aos territórios nesse modelo, mas se assemelham a confinamentos por limitar sua mobilidade na floresta. O território não é um mero espaço de terra fixo, são mapas verbais que marcam a história individual e coletiva dos povos originários. O território é também identidade ancestral. Por isso se criou no imaginário da sociedade brasileira que os indígenas não precisam de “grandes” espaços para viver, supostamente por estarem em processo de extinção ou de “aculturação” pela inserção e pela adoção aos modos de vida citadino.

Não é só a floresta ou a natureza que são “marcadores” da identidade do ser indígena, mas também os territórios, territórios no plural porque são comunidades transversais e translocais em constante fluxo migratório. Os aldeamentos e a expulsão dos territórios são fatores que podem contribuir para a marginalização dos saberes e das vivências dos povos da

¹⁹ *Aldea*, povoação pequena, de poucos vizinhos, que não tem jurisdição própria, mas depende da “Villa”, ou cidade vizinha. No Brasil, aldeias de índios são povoações domesticadas e que descem dos sertões (Bluteau, 1789).

floresta, pois o aldeamento pode ser comparado ao cercamento dos campos ao limitar a circulação indígena pela floresta. As invasões às suas terras forçam-nos à migração compulsória de suas terras tradicionais, primeiro em prol da colonização europeia e atualmente em prol dos grandes projetos econômicos da mineração ou do agronegócio. A instabilidade territorial veio acompanhada da separação de suas famílias, de problemas emocionais, da precarização da vida nos grandes centros urbanos, do racismo urbano, da marginalização e do apagamento de seus saberes, da destruição dos cemitérios sagrados que representam a sua referência cultural. Isso impacta as famílias desaldeadas que perderam o elo com os seus ancestrais, causando-lhes a desintegração cultural e espiritual ao que Eliane Potiguara denominou de racismo ecológico.

O racismo ecológico é reverberado na imagem que os brasileiros fazem dos povos da floresta, como “sociedade do atraso”, que ocupam enormes espaço de terra e nada constroem, dependentes dos recursos estatais e do aparato do Estado, da cosmovisão inferiorizada e dos saberes marginalizados, da dependência química, da inércia pelo não desenvolvimento econômico, pelo modo de vida ligado à natureza, pelo apagamento e pela invisibilidade de sua história e pela violação contumaz dos seus direitos humanos e políticos. Tais fatos foram percebidos ao se aplicar o produto educacional na escola pesquisada, pois os estudantes na atualidade ainda percebem os indígenas como povos invisíveis e destituídos do direito de viver.

As crianças, nas boas palavras, ao se referirem aos indígenas como uma breve lembrança histórica nacional, sugeriram que os povos originários fossem transformados em símbolo nacional, como se tal honraria pudesse reparar os mais de quinhentos anos de violência praticada pelo Estado brasileiro e pela colonização portuguesa. Esse imaginário exótico em relação às pessoas de cultura diferente, que devem ser simbolizadas ou extintas pela negação de sua humanidade, é algo que precisa ser melhor pesquisado e analisado pela academia para se compreender o processo de racismo ecológico que marginaliza os povos da floresta.

Os ensinamentos ancestrais são saberes dos não humanos para os humanos, pois nos ensinam que o ser humano é um ser de coletividade com valores comunitários, o qual busca o bem comum na convivência coletiva com os seus pares, não humanos, na natureza que tudo dá. O individual não pode sobressair ao coletivo, mas tampouco é negado; as diferenças, assim como o dualismo são assumidos e visam à complementaridade. A diversidade une o uno e o diverso. A contradição tem função de unir os diferentes e não os suplantar, há a reciprocidade mesmo no conflito.

Dessa forma, os saberes ameríndios precisam ser compreendidos em um contexto da resistência em lutar pela preservação do seu saber enquanto habitantes da floresta. Eles sobrevivem num mundo impune, cercado de diferenças e preconceitos, cuja sociedade nega a

diversidade e o pensamento ecológico. Tudo o que é natural é visto como recurso a ser explorado pelo homem e substituído por algo artificial com valor de mercado. O ser humano é medido de acordo com a sua capacidade de compra, quem não pode ser consumidor deve ser descartado e excluído pelo sistema, uma espécie de biopolítica do consumo, você é aquilo que se pode comprar. Na perspectiva do consumo desenfreado e frívolo, os saberes ancestrais são mistificados, silenciados e atacados, pois não se reconhecem suas epistemologias e ontologias, uma vez que aquele que ensina é um não humano.

Não há uma conclusão sobre esta pesquisa, mas uma inquietação ou quem sabe ela possa ser um ato político, ao acreditar na possibilidade de expansão desses saberes no contexto do ensino de Filosofia na escola. Na condução da aprendizagem por mestres não humanos, mediada pelo xamã - um ser humano transespecífico que frequenta a escola onírica, cujos saberes vêm dos espíritos que buscam suas palavras nas árvores de canto -, esses conhecimentos são carregados de sabedoria ancestral, humanidade e esperança. No entanto, esses saberes orais e ancestrais, são territórios translocais que ainda não chegaram ao território escolar.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- ALBERT, Verena. **Manual da história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ANDRADE, Carlos Drummond. **Eu, etiqueta**. Disponível em: <http://www.sociologia.seed.pr.gov.br>. Acesso em: 11 ago. 2023.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 2019.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARIÈS, Phillippe. **História social da criança e da família**. Tradução de Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981.
- ASPIS, Renata Pereira Lima. O professor de Filosofia: o ensino de Filosofia no Ensino Médio como experiência filosófica. **Cad. Cedes**, Campinas, v. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERBEL, Neusi Aparecida Navas. **A metodologia da problematização com o Arco de Maguerez: uma reflexão teórico/epistemológico**. Londrina: EDUEL, 2012.
- BLUTEAU, D. Rafael. **Diccionario da Lingua Portugueza**. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado: pesquisa de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Unesp, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Tradução de Andrea Daher e Luiz César de Sá. Niterói: Eduff, 2023.

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil**: legados e perspectivas: ensaios metafilosóficos. São Paulo: UNESP, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Wmf Martinsfontes, 2010.

GADET, Françoise; HAK, Toni (org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução a obra de Michel Percheux. Tradução de Betania S. Mariani. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997.

GALLO, Silvio. **Metodologia do ensino de filosofia**: uma didática para o ensino médio. Campinas: Papirus, 2012.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JOÃO, Isaque. Língua Vegetal Guaraniz. In: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023. p. 103-115.

KAMBEBA, Márcia Wayana. **Saberes da floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOHAN, Walter O. **Infância**. Entre educação e filosofia. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história**. Tradução de Inacia Canelas. Lisboa: Presença, 1973.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo**. Cadernos Ultramares: Oca Editora, s.d.

LUTAIF, Thamirez; MODERNELL, Bárbara. O uso ritual do pó de *yãokoana* entre os Yanomami: um novo olhar para as interações humano-vegetais. **Revista Ponto-e-vírgula**, São Paulo, 2022.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia do trabalho científico**: projetos de pesquisa, pesquisa bibliográfica, teses de doutorado, dissertação de mestrado, trabalhos de conclusão de curso. 9. ed. São Paulo: Atlas, 2022.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. **História da filosofia no Brasil**. Filosofia e formação. Cuiabá: Central de Texto, 2013. p. 83-94. v. 1.

MATTHEW, Lipman. **A filosofia na sala de aula**. Tradução de Ana Luiza Fernandes Falcone. São Paulo: Nova Alexandra, 1994.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. 9. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

MORAES, Maria Cândida. **Ecologia dos saberes**: complexidade, transdisciplinaridade e educação: novos fundamentos para eliminar novas práticas educacionais. São Paulo: Willis Harman House, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **História de índio**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. 2. ed. São Paulo: Global, 2009.

NOGUERA, Renato. Existe uma filosofia brasileira? **Revista Cult**, São Paulo, ano 24, n. 68, abr. 2021.

OLIVEIRA, Pedro Hermes de. Filosofia no ou do Brasil. **Pensar - Revista Eletrônica da FAJE**, v. 6, n. 1, p. 91-101, 2015.

PANDOVANO, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

PANSARELLI, Daniel. A crise na filosofia brasileira contemporânea e suas origens. ANPOF: gênero, psicanálise, filosofia na América Latina, filosofia da libertação e pensamento descolonial. Agenda. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOF, 18., 2019, São Paulo. **Encontro** [...]. São Paulo: ANPOF, 2019. p. 50 - 56.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Tradução de Lílian do Vale. 3. ed. 4. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Edições Almedina. SA, 2010.

SEMED, **Proposta de Implantação da Escola de Tempo Integral da Região Norte da Rede Municipal de Ensino de Palmas-TO**, 09/2007.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Barueri: Camelot, 2021.

SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da. **Filosofia latino-americana**. Cachoeirinha: Fi, 2023.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. *In*: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023. p. 319-330.

ANEXOS

ANEXO 1 Resolução CME-PALMAS-TO, nº 01, de 27/01/2011, com a matriz curricular do Ensino Fundamental das Escolas de Tempo Integral do Meio Urbano – 1º ao 5º Ano

Componentes Curriculares			
Currículo Base	Base Comum	Língua Portuguesa	
		Matemática	
		Ciências	
		História	
		Geografia	
		Educação Artística	
		Educação Física Escolar	
		Ensino Religioso	
	Parte Diversificada	Língua Estrangeira Moderna (Inglês)	
		Filosofia	
		Educação Ambiental	
	Oficinas Curriculares	Atividades de Linguagem e de Matemática	Estudo Dirigido
			Experiência Matemática
			Iniciação à Investigação Científica
Hora da Leitura/Conto			
Língua Estrangeira Moderna (Espanhol)			
Informática			
Atividades Artísticas		Teatro	
		Coral	
		Flauta	
		Dança	
Atividades Esportivas e Motoras		Natação	
		Iniciação Esportiva	

ANEXO 2 Resolução CME-PALMAS-TO, nº 01, de 27/01/2011, com a matriz curricular do Ensino Fundamental das Escolas de Tempo Integral do Meio Urbano – 6º ao 9º Ano

Componentes Curriculares			
Currículo Base	Base Comum	Língua Portuguesa	
		Matemática	
		Ciências Físicas e Biológicas	
		História	
		Geografia	
		Educação Artística	
		Educação Física	
		Ensino Religioso	
	Parte Diversificada	Língua Estrangeira Moderna (Inglês)	
		Filosofia	
		Educação Ambiental	
	Oficinas Curriculares	Atividades de Linguagem e de Matemática	Estudo Dirigido
			Experiência Matemática
Iniciação à Investigação Científica			
Leitura			
Língua Estrangeira Moderna (Espanhol)			
Informática			
Atividades Artísticas		Teatro	
		Coral	
		Flauta	
		Dança	
Atividades Esportivas e Motoras		Natação	
		Iniciação Esportiva	

ANEXO 3 Eixos norteadores da disciplina de Filosofia

Ano	Eixos Norteadores
1º	Uso da linguagem; Amizade; Lazer; Afetividade; Violência; Emoção.
2º	Uso da linguagem; Amizade; Lazer; Afetividade; Violência; Emoção; Convivência; Relação de Grupo.
3º	Uso da linguagem; Amizade; Lazer; Afetividade; Violência; Emoção; Convivência; Relação de Grupo; Valores; Autoestima; Preconceito; Discriminação; Relacionamentos; Cultura.
4º	Uso da linguagem; Amizade; Lazer; Afetividade; Violência; Emoção; Convivência; Relação de Grupo; Valores; Autoestima; Preconceito; Discriminação; Relacionamentos; Cultura; Ética; Sexualidade; Relações de Gênero; Bom senso; Personalidade.
5º	Uso da linguagem; Amizade; Lazer; Afetividade; Violência; Emoção; Convivência; Relação de Grupo; Valores; Autoestima; Preconceito; Discriminação; Relacionamentos; Cultura; Ética; Sexualidade; Relações de Gênero; Bom senso; Personalidade.
6º	Relações de Gênero - O contexto histórico – o papel das instituições sociais (a igreja, a escola, o estado); Relações Interpessoais; Construção Social da Individualidade; Determinação histórica dos papéis ; A determinação do período histórico e do local; No uso da linguagem; Na vivência da sexualidade; A relatividade das concepções de gênero; Preconceito e discriminação; Nas condições de acesso as atividades produtivas, culturais, de lazer e inserção social; Na legislação; Nas brincadeiras; Nos meios de comunicação; Nas relações de poder; Uso da força física; Domínio do conhecimento.
7º	Relações Intrapessoais – Relações intrapessoais; Personalidade; Conceito; Características; Herança cultural; A autoestima; Relações interpessoais; A agressividade; A amizade; A influência da sexualidade; Relações com a natureza; Formação dos grupos sociais; Afinidades; Necessidades; Vivências nos grupos sociais; Relações de poder: autoridade, autoritarismo; Participação e compromisso; Formação de liderança; Tipos de líderes; Líderes positivo e negativos; A ética na sociedade; A violência; Familiar; Social.
8º	As Emoções Humanas – Autoconsciência emocional; Controle das emoções; Empatia;

	<p>ler emoções; Lidar com relacionamentos; Sexualidade - Desenvolvimento humano; Reprodução; Puberdade; Corpo e autoestima; Atração heterossexual, homossexual e bissexual; Relacionamentos; Família; Amizade; Amor; Namoro e relacionamentos eventuais; Casamento e união estável; Paternidade/Maternidade; Comunicação; Valores; Decisões; Assertividade; Negociação; Busca de ajuda; Comportamento sexual; Sexualidade ao longo da vida; Masturbação; Vida sexual compartilhada; Desejo e prazer sexual; Fantasia; Disfunção sexual; Métodos anticoncepcionais; Aborto; Doenças sexualmente transmissíveis; Prática do sexo seguro; Abuso sexual; Saúde reprodutiva; Sociedade e cultura; Sexualidade e sociedade; Relações de gênero; Sexualidade, direito e cidadania; Sexualidade e religião; Diversidade; A sexualidade e a mídia; Sexualidade e as artes.</p>
9º	<p>A Preparação para o Trabalho – O papel do trabalho na determinação do homem e da mulher; Trabalho e cidadania; Emprego; Saúde; Alimentação; Lazer; Segurança; Moradia; Cultura; Salubridade nas atividades produtivas; O trabalho infantil; Hierarquia social e relações de poder; A legislação; Os monopólios; os meios de comunicação; O papel da ciência e da tecnologia; Trabalho e Lazer.</p>

APÊNDICES

APÊNDICE 1 Proposta de produto educacional

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA
ADRIANE CALDAS DOS SANTOS

**PROPOSTA DE PRODUTO EDUCACIONAL – SEQUÊNCIA DIDÁTICA**

Jairedel Esbell, “De onde surge os sonhos” (2021)

INTRODUÇÃO

Nesta unidade, falaremos a respeito do pensamento ameríndio. Serão apresentados os conhecimentos de quatro autores ameríndios brasileiros de diferentes etnias: Davi Kopenawa – xamã Yanomami do extremo norte da Amazônia; Ailton Krenak – da etnia Krena do Vale do Rio Doce em Minas Gerais; Daniel Munduruku – do povo Munduruku no Estado do Pará; e Eliane Potiguara da etnia Potiguar do Rio Grande do Norte. Esses pensadores têm dedicado suas vidas a lutar pela preservação do meio ambiente, na defesa dos direitos indígenas, de sua cultura e da posse da terra.

UNIDADE I – PENSAMENTO DOS POVOS AMERÍNDIOS



Cestos Etnia Guarani- Google Imagem



Coleção Museu Índia Vanuíre – Google Imagem



Cestos Yanomami – Google Imagem

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. O mesmo ocorre com as palavras dos espíritos *xapiri*, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã, e assim tem sido há muito tempo, sem fim. Nossos xamãs mais antigos dizem: ‘Agora é sua vez de responder ao chamado dos espíritos. Se pararem de fazê-lo, ficarão ignorantes. Perderão seu pensamento e por mais que tentem chamar a imagem de *Teosi* para arrancar seus filhos dos seres maléficis, não conseguirão (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75).

Glossário

Peles de imagens – livros, revistas, cadernos

Xapiri – espíritos

Teosi - Deus

CAPÍTULO I - CONHECIMENTO QUE VEM DAS PALAVRAS

PARA PENSAR UM POUCO...

Na sua opinião, de onde vêm os nossos pensamentos? Sem os livros há a possibilidade de aprendizagem? Pode haver conhecimento vindo apenas com as palavras e dos antepassados? E quanto aos espíritos? Eles podem ser a fonte para novas palavras e de conhecimento?

O PENSAMENTO AMERÍNDIO

Você já se perguntou como os povos da floresta ensinam suas crianças? Como são educadas? Se vão à escola? Se leem livros? Se praticam esportes? Se estudam outros idiomas? Como escolhem suas profissões? Quais professores e disciplinas mais gostam?

Todo o conhecimento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios, conhecidos como xamãs – são as pessoas mais velhas da tribo, e pelos ancestrais que eram humanos com nomes de animais os quais se metamorfosearam em caça (humanos - veados viravam veados que moravam na floresta) para em seguida se tornarem espíritos. As palavras são pronunciadas em longos discursos pelos mais velhos, a partir das quais evocam os primeiros ancestrais que se tornaram espíritos de animais (*xapiri*) para se expressar com sabedoria, por isso não usam livros para guardar seus conhecimentos e suas palavras são infinitas, aprende-se na convivência diária com a comunidade. É um aprendizado que ocorre pela palavra e pelo silêncio.

Agora, vamos colocar nestas peles de imagem o que nos foram transmitidas pelas palavras a respeito do pensamento dos povos ameríndios.

DAVI KOPENAWA: A QUEDA DO CÉU

Omama

Segundo nos conta Davi Kopenawa da etnia Yanomami, a terra foi criada por *Omama*, um ser cheio de sabedoria e beleza criador da natureza e dos seres humanos, porém seu irmão *Yoasi*, não era belo, pois sua pele era coberta de manchas brancas e só praticava maldades. *Omama* e *Yoasi* vieram ao mundo por conta própria, sem pai e nem mãe.

No tempo da criação, os humanos tinham nomes de animais e viviam se transformando, por conta de sua instabilidade corpórea fizeram o céu cair e foram parar nas profundezas da

terra, tornando-se vorazes ancestrais de dentes afiados. Esses humanos ancestrais são hoje animais que vivem na floresta e servem de alimento para os seres que a habitam, alimentam tanto humanos quanto os animais.

Quando o céu caiu, *Omama* teve que recriar a natureza, nesse tempo não existia os seres humanos, os únicos seres habitantes da terra era *Omama* e seu irmão, bem como os rios, as montanhas, os animais, a floresta, os pássaros. Até que um dia *Omama* pescou um grande peixe na forma de mulher com quem casou e teve seus primeiros filhos, a partir daí surgiram os primeiros humanos e os xamãs.

Omama desejava que seus filhos fossem seres imortais, mas *Yaosi* dominado pelos maus pensamentos, criou a morte e as epidemias, os tornando seres frágeis. Para livrar seus filhos da morte e das doenças *Omama* criou os espíritos da floresta *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yaroni*.

Preocupado com as doenças que poderia levá-los à morte cria com a ajuda de sua esposa os espíritos *xapiri* que são espíritos de animais. *Omama* era o único que conhecia os *xapiri* e os apresentou ao seu filho porque se morresse sem ter ensinado suas palavras, jamais haveria xamã na floresta. Com os espíritos *xapiri* protegeria tanto a floresta quanto seus filhos, assim evitaria uma nova queda do céu. Sem os espíritos *xapiri* não haveria como afugentar os seres maléficos da floresta e as fumaças de epidemia. Por isso, os xamãs as protegem e curam os seus.

O filho de *Omama* foi o primeiro xamã, pois a ele foi ensinado por seu pai o caminho dos espíritos *xapiri*. Quando se tornou rapaz, aprendeu a fazer a dança dos *xapiri* para poder tratar das pessoas enfermas. Escutou atentamente as palavras e concentrou seus pensamentos nos *xapiri*, após beber o pó de *yãkoana*, alimento dos *xapiri*, entrou em estado de fantasma (sono profundo) e se tornou outro. Assim, pôde contemplar a dança de apresentação dos espíritos, tornando-se xamã, o pai dos *xapiri*.

Xapiri

Os *xapiri* são imagens dos ancestrais animais *yaroni*. Moram nas montanhas e morros, andam pela floresta durante a noite e dormem durante o dia, banham-se em rios de águas puras, são parecidos com os humanos, mas são bem minúsculos, como um ponto de luz. Têm muitos filhos, mesmo quando ficam velhos e cegos não morrem, pois são imortais.

Os *xapiri* são muito bonitos, estão sempre bem enfeitados, limpos e cheirosos. Seus corpos nunca ficam sem pintura e sem enfeites. O corpo é coberto de tinta de urucum, as pinturas têm ondulações, linhas e manchas pretas bem brilhantes. Nos braços há enfeites com penachos de pena de papagaio e caudas de arara e de tucano fincadas em braçadeiras de

miçangas coloridas. Seus olhos são bem negros e transparentes, outros tem olhos atrás da cabeça. A cabeça é coberta com uma penugem branca e reluzente. Seus cabelos são pretos e lisos e usam uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro em volta da cabeça, realçando a sua vasta cabeleira. Os lóbulos de sua orelha são enfeitados com caudais de papagaios e despojos de pássaros *hëima si*. Seus dentes são transparentes e brilhantes, alguns possuem caninos longos e afiados, com os quais despedaçam os espíritos maléficos. Têm unhas compridas, que usam como apito cujo som é bem agudo. Mesmo sendo muito belos, há alguns *xapiri* que não o são por isso são assustadores.

A dança de apresentação dos *xapiri* é feita em cima de espelhos reluzentes e transparentes que não tocam o chão, são enfeitados com desenhos de peles de onça, traçados com a tinta de urucum de seus corpos e adornados com penugem branca. Esses espelhos de luz estão por toda a floresta como se fossem teias de aranha e é por meio deles que os espíritos *xapiri* se deslocam, brincam, dançam e guerreiam.

O grande espelho está localizado no centro da terra, local de origem dos *xapiri* e dos primeiros xamãs. Os espelhos dos *xapiri* são muitos e pertencem a todos os espíritos das folhas, dos cipós, das árvores, dos ancestrais animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, são as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, cutias, tucanos, araras e etc. Neste sentido, a floresta é povoada pelos espíritos animais.

O sonho

Para se tornar xamã, é preciso que os *xapiri* apareça para criança durante o sonho. É na infância que se manifestam os primeiros dons pelo xamanismo, pois os espíritos animais olham para a criança escolhida com ternura. Quando adolescentes se demonstrarem habilidosos caçadores, os espíritos animais os acompanham pela floresta até que caem no sono profundo, tornando-se outros. Assim, os rapazes começam a perder a consciência de tanto perseguir a caça na floresta e neste momento ficam em estado de fantasma (sono profundo) e começam a sonhar com os *xapiri*, os quais irão mostrar sua dança de apresentação.

Quando se encontram preparados, começam a beber o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*, estes o descem do peito do céu, levando a imagem do novo xamã para o tempo dos sonhos, tornando-os capazes de ouvir seus cantos e de ver suas danças de apresentação enquanto dormem. É dessa maneira que os xamãs multiplicam suas palavras e estendem seu pensamento, no silêncio da floresta se alimentam de *yãkoana* para descer as imagens dos animais ancestrais em sua forma de fantasma.

As palavras

Os povos da floresta não precisam dos livros para ampliar suas palavras e nem seus conhecimentos. Todo o conhecimento ameríndio vem das palavras dos espíritos *xapiri*, é o sopro dos espíritos que faz multiplicar as palavras e alargar o pensamento. Tudo isso acontece quando o xamã bebe *yãkoana*, alimento dos espíritos animais. A escola que frequentam encontra-se no tempo do sonho quando estão em estado de fantasma e se tornam um homem espírito, pois suas imagens são levadas pelos *xapiris* para ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação.

O pensamento se concentra nas palavras dos espíritos. Essas palavras antigas nunca desaparecerão porque foram criadas por *Omama* e pelos ancestrais animais e possuem grande valor, além de serem muito bonitas. As palavras são colhidas nas árvores de canto conhecidas como *amoa hi*, são árvores de línguas sábias e os *xapiri* as utilizam para entoar seus inumeráveis cantos.

Foi *Omama* quem plantou essas árvores de cantos, elas estão fincadas aos pés do céu apoiadas pelos espíritos tatu-canastra e pelos espíritos jabuti. São imponentes, cobertas de penugem branca de brilho ofuscante, o tronco é coberto por lábios que se movem sem parar. É por meio dessas bocas que saem belíssimos cantos e infinitas palavras que não se repetem. O som de suas palavras penetra no pensamento fixando-se, tornando impossível esquecê-las, pois ficam guardadas na memória dos xamãs e são renovadas a cada nova dança de apresentação dos espíritos *xapiris*.

Cabe ao xamã transmitir todos os cantos dos espíritos que vêm dessas árvores antigas, pois é dela a fonte de todo o conhecimento ancestral que vem de suas palavras para serem ensinadas aos mais jovens por meio da oralidade sem precisarem ser registradas nas peles de imagem. As palavras que vêm dos espíritos no momento são cantadas pelo xamã durante festa *reahu*, momento festivo em comemoração à abundância das roças.

Nessa festa, os anciãos se reúnem e bebem pó de *yãkoana* para que os espíritos se instalem e permaneçam em sua casa, para trazer-lhes sabedoria, para curar os doentes, para afastar os seres maléficis, para afugentar as fumaças de epidemia, para proteger a floresta e manter o equilíbrio da natureza e, assim, evitar a queda do céu.

Conhecendo Davi Kopenawa



Google Imagem

Nasceu por volta de 1956, em Marakana, grande casa comunitária situada na floresta tropical de piemonte no alto rio Toototobi, no norte do estado do Amazonas, próximo à fronteira com a Venezuela. Desde de 2004, é presidente fundador da associação Hutukara, que representa a maioria dos Yanomami no Brasil. Em 2008, recebeu uma menção de honra especial do prestigioso prêmio Bartolomé de Las Casas, concedido pelo governo espanhol pela defesa dos direitos dos povos autóctones das Américas e, em 2009, foi condecorado com a Ordem do Mérito do Ministério da Cultura brasileiro (KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015).

AILTON KRENAK: IDEIAS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO



Altacim Rubim, professora da Universidade de Brasília, pertence ao povo Kokana (UNB- Notícia)



Sônia Guajajara, Ministra dos Povos Indígenas, pertence ao povo Guajajara/Tentehar (Senadonotícias)



Cacique Raoni, líder indígena, pertence ao povo Caiapó (Google Imagem)

O mito da humanidade

O que a professora Altacim Rubim, a ministra Sônia Guajajara e o cacique Raoni têm em comum? São seres humanos que possuem modos de vida, subjetividades e culturas diferentes. A cultura ocidental os vê como se fossem iguais, ignora as suas singularidades e por se considerarem como parte da natureza, pois cada um deles pertence a **etnias** diferentes. A

professora Altacim Rubim é da etnia Kokana, a ministra Sônia é da etnia Guajajara/Tentehar e o cacique Raoni é da etnia Caiapó. São seres humanos iguais, nas suas diferenças.

Quando os europeus criaram a ideia de colonizar o mundo, sustentaram a premissa da existência de um modelo de ser humano, o qual chamaram de humanidade esclarecida. Esta humanidade deveria ir ao encontro da humanidade obscurecida, pois acreditavam que precisavam levá-la ao esclarecimento. Desse modo, os seres humanos foram classificados em civilizados (humanidade esclarecida) e sub-humanos (humanidade obscurecida). Assim, criou-se o **mito** da humanidade que exclui todas as outras e outros seres. Para os que acreditam nesse mito, só existe a humanidade homogeneizadora.

No contexto da humanidade esclarecida, justifica-se a noção de que existe um jeito certo de existir e de ocupar a terra. Na humanidade esclarecida, o homem é a medida de todas as coisas, separado da natureza, o qual a transforma e a modifica de acordo com as suas necessidades de vida material. Já na humanidade obscurecida, o ser humano se considera como parte integrante da natureza, como é o caso das comunidades indígenas. Nesse sentido, tais comunidades precisariam passar por um processo “civilizatório”, a partir da qual trocariam seu modo de vida natural pelo modo de vida considerado “mais civilizado”. Para isso, precisariam ser arrancados dos seus coletivos, de seus lugares de origem e esquecer sua memória cultural.

Na humanidade esclarecida, vive-se de muitos mitos que justificam os modos pelos quais a natureza é explorada comercialmente. Entre esses mitos, destaca-se o mito da **sustentabilidade**, ideia pela qual a humanidade é deslocada da natureza para melhor exploração dos recursos naturais. Desse modo, as corporações (empresas de atividades industriais e extrativistas) podem criar ambientes artificiais altamente lucrativos que substituirão os naturais e a cidadania dá lugar à figura do consumidor. Você se tornar aquilo que pode comprar.

A humanidade zumbi

O sistema econômico nos quer convencer de que tudo na vida é substituível, viver é viver seguindo a sua utilidade. A vida não é para ser vivida, é um instrumento que se tem para se chegar a um determinado fim. Do mesmo modo, é o processo de vida na natureza incluindo toda a espécie animal, vegetal, mineral ou humana. Tudo é passível de substituição e é colocado no seu lugar outro artificial, criado pelas novas tecnologias que imitam o natural, só que mais durável, que gere lucro e seja capaz de satisfazer os desejos do consumidor. Uma completa erosão da vida, pois, a cada novo passo dado pelo progresso tecnológico, se devora algo da natureza, pode ser um rio, uma árvore, uma serra, uma comunidade indígena, que poderá ser replicada ou exposta em algum museu ocidental como algo que já existiu.

A humanidade, nesse contexto, só tem sentido se tiver valor de mercado, ser consumidora, homogênea e desconectada da terra. É uma espécie de humanidade zumbi, a qual vive o tempo das ausências, no sentido de viver em sociedade, de compartilhar espaços, de experiências de vida, de prazer, de cantar, de dançar, ou seja, a ausência da fruição plena da existência. A humanidade zumbi não tolera os prazeres da vida, pois gasta toda a sua força e energia para suprir as demandas das mercadorias, de segurança e do consumo.

Subjetividade

A nova humanidade projetada pelo mercado capitalista, a partir do mito da sustentabilidade, desloca o ser humano da terra, para formar uma sociedade abstrata e desconectada da natureza, capaz de suprimir a diversidade, negar a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos, o mundo passa a ser uniforme. Nesse novo contexto, não há espaço para o diferente, o consumo tomou o lugar da cidadania.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Nessa suspensão, o nosso horizonte é ampliado no sentido existencial, o qual enriquece nossas subjetividades, único produto que devemos consumir. A subjetividade é o nosso principal produto para podermos viver em liberdade sem cair nas armadilhas do mercado que nos quer transformar num único produto homogêneo porque definitivamente não somos iguais, mas somos capazes de atrair uns aos outros por nossas diferenças.

Os povos originários são coletivos com forte tendência para a subjetividade. A sua resistência vem do conhecimento da sua diversidade, em não aceitar ser tratados como iguais, pois são aproximadamente 250 etnias diferentes umas das outras por todo o Brasil, falantes de mais 150 línguas e dialetos. Tal cultura reconhece que a natureza é uma mãe provedora em todos os sentidos, não só no âmbito da subsistência, mas também no sentido transcendental, pois, na **cosmogonia** indígena, o ser humano é um componente da teia da vida e não o contrário.

Como adiar o fim do mundo?

Para os povos da floresta, quando ocorre o desligamento do ser humano da natureza, diferenciando um do outro, abre-se espaço para a exploração da terra pelas atividades industriais e extrativistas. A diferenciação da ideia de humanidade e de sub-humanidade faz surgir um abismo que separa e classifica as demais vidas existentes, faz potencializar a destruição da vida, pois um rio, uma serra, uma árvore e o próprio ser humano vira recurso com valor de mercado.

Nesse sentido, a ciência encontra-se subjugada pelos interesses do mercado, o qual se apropria das descobertas científicas para lucrar. O mundo se transformou numa fábrica de

produtos que nos impede de ver além da lógica do mercado, consome nossa liberdade e nossa capacidade de sonhar, não esse sonho material, mas um sonho de experiência transcendental, em que, ao romper o casulo humano, surja um novo homem, capaz de se abrir para novas visões de vida e de existência em conexão com a Mãe-Terra.

Ser consumidor numa sociedade de mercado não possibilita a experiência de viver na Terra cheia de sentido com diferentes cosmovisões. Ter diversidade faz parte de um todo mesmo sem que nos tornemos iguais, sem essa ideia de uma humanidade homogênea plasmada. O fim do mundo se aproxima quando decidimos trocar o natural pelo artificial, cidadania pelo consumo, o coletivo pelo individualismo, a exploração até a exaustão da natureza em vez da sua preservação e quando nos divorciamos da Mãe-Terra para nos associarmos à mercadoria reificando-a.

Só podemos evitar o fim do mundo quando formos capazes de perceber que somos pequenas constelações espalhadas pelo mundo, expandindo nossas subjetividades e evitando que elas sejam consumidas pelo mercado. Isso ermitirá viver em liberdade, porque não somos iguais, e cada ser que divide esse espaço da Terra é diferente um do outro como pequenas constelações.

Glossário

Etnia – coletividade de indivíduos que se diferencia por sua especificidade sociocultural, refletida principalmente na língua, religião e maneira de agir.

Mito – são narrativas explicativas que reforçam a tradição, a continuidade da cultura, a relação entre maturidade e juventude e a atitude humana em relação ao passado.

Sustentabilidade – é a capacidade de uso consciente dos recursos naturais sem comprometer o bem-estar das gerações futuras.

Cosmogonia – mito ou doutrina referente à origem do mundo.

Conhecendo Ailton Krenak



Google Imagem

Ailton Krenak nasceu em 1953, na região do Vale do Rio Doce, território do povo Krenak, um lugar cuja ecologia se encontra profundamente afetada pela atividade de extração de minérios. Ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas, organizou a Aliança dos Povos da Floresta, que reúne comunidades ribeirinhas e indígenas na Amazônia. É um dos mais destacados líderes do movimento que surgiu durante o grande despertar dos povos indígenas no Brasil, que ocorreu a partir da década de 1970. Contribuiu também para a criação da União das Nações Indígenas (UNI). Ailton tem levado a cabo um vasto trabalho educativo e ambientalista, como jornalista e através de programas de vídeo e televisivo. A sua luta nas décadas de 1970 e 1980 foi determinante para a conquista do “Capítulos dos Índios” na Constituição de 1988, que passou a garantir, pelo menos no papel, os direitos indígenas à acultura autóctone e à terra. É coautor da proposta da Unesco que criou a Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço em 2005 e é membro de seu comitê gestor. É comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República e, em 2016, foi-lhe atribuído o título de doutor honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em Minas Gerais. Também é autor de *A vida não é útil*. (KRENAK, Ailton. **Ideais para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 99).

ATIVIDADES

1. Leia as citações abaixo.

“Alguns traziam uns ouriços verdes, de árvores, que, na cor, queriam parecer de castanheiros, embora mais pequenos. E eram cheios duns grãos vermelhos pequenos, que, esmagando-os entre os dedos, faziam tintura muito vermelha, de que eles andavam tintos. E quanto mais se molhavam, tanto mais vermelho ficavam” (CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 33).

“O corpo é coberto de tinta urucum, as pinturas têm ondulações, linhas e manchas pretas bem brilhantes. Nos braços há enfeites com penachos de pena de papagaio e caudas de arara e de tucano fincadas em braçadeiras de miçangas coloridas” (KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 112/113).

Redija um texto fazendo uma correlação entre a citação da Carta de Pero Vaz de Caminha com a citação de Davi Kopenawa.

2. “Não constitui sofrimento, em verdade, nem dor para o espírito, um indivíduo sentir-se ferido em defesa dos bens que lhe são próprios, ou bois, se lhes roubaram, ou brancas ovelhas. [...]” (HOMERO. **Odisseia**. Tradução e prefácio Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. p. 294).

Com base na citação da poesia citada, explique quais pontos essa citação diverge das críticas que Ailton Krenak faz a respeito da sociedade de consumo?

3. De acordo com o pensamento dos povos ameríndios, por que o conhecimento vem das palavras?

4. Ailton Krenak faz uma crítica contundente à sociedade de capitalista que modifica a natureza em mero recurso a ser explorada pela indústria e a humanidade homogeneizada que transforma as pessoas em seres iguais, negando-lhes a subjetividade. A crítica à sociedade de consumo também foi retratada por Carlos Drummond de Andrade em seu poema, *Eu, etiqueta*. Inspirado nesse poema, crie uma estrofe contando a sua percepção sobre a sociedade em que vivemos.

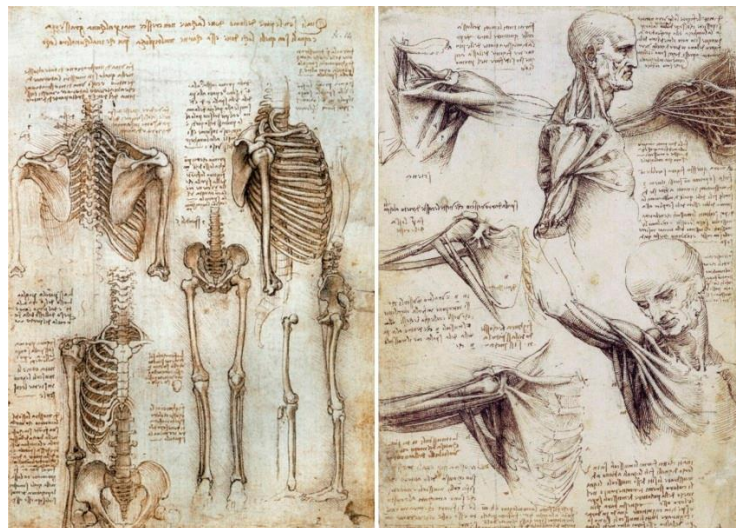
[...]

*É duro andar na moda, ainda que a moda
Seja negar minha identidade,
Trocá-la por mil, açambarcando
Todas as marcas registradas
Todos os logotipos do mercado.
Com que inocência demito-me de ser
Eu que antes era e me sabia
Tão diverso de outros, tão mim mesmo,
Ser pensante sentinte e solitário.
Com outros seres diversos e conscientes
De sua humana e invencível condição.*

[...]

(ANDRADE, Carlos Drummond. **Eu, etiqueta**. Disponível em <http://www.sociologia.seed.pr.gov.br>. Acesso em: 11 ago. 2023.)

5. Com base no pensamento de Davi Kopenawa, redija uma breve reflexão estabelecendo uma correlação entre os conhecimentos que vêm das palavras e são transmitidos oralmente com os conhecimentos transmitidos por meio dos livros como demonstrado na imagem abaixo.



Desenhos anatômicos de Leonardo da Vinci – Revista Galileu

6. Desenvolva um texto argumentativo em defesa da subjetividade como principal produto gerador de cidadania.

REFLETINDO O TEXTO

O desenvolvimento predatório do agronegócio

No Brasil das últimas décadas, erigimos um altar profano para o agro, no qual são imolados a natureza e os trabalhadores em nome de uma religião abstrata do dinheiro, insensível ao sofrimento e à destruição, mesmo diante da morte e devastação em escalas industriais.



Áreas de desmatamento no município de Careiro do Várzea, no Amazonas próximo às Terras Indígenas do povo Mura (Foto: Alberto César Araújo/Amazônia Real)

A ideia de agronegócio foi criada pelos professores John H. Davis e Ray A. Goldberg, da Universidade Harvard, em meados do século passado. Suas leituras se limitaram a compreender o funcionamento integrado do conjunto de sistemas: agrícola, pecuário, industrial, mercantil e financeiro. Essa opção reducionista em definir o agronegócio desde o paradigma do capitalismo agrário evitou incorporar os impactos predatórios, porque procurava atender aos interesses das grandes corporações em defender a ideia de que o agronegócio é bom para todo mundo. Foi assim que o conceito “harvardiano” de conjunto de sistemas contribuiu para a criação de um modelo de desenvolvimento hegemônico global. Esse modelo está baseado na produção monocultora convencional ou transgênica com uso intensivo de venenos, produzindo predominantemente alimentos ultraprocessados. Agrotóxicos e ultraprocessamento produzem poluição e doenças nos territórios corpo-terra-água. Esses impactos predatórios acontecem no fim do conjunto de sistemas; no início desse conjunto, porém, há a desterritorialização dos povos tradicionais: indígenas, quilombolas, camponato e da natureza, com a territorialização do desmatamento, nas últimas décadas – principalmente – nos biomas do Cerrado e da Amazônia. (Disponível em: <https://diplomatie.org.br>. Acesso em: 11 ago. 2023)

1. Quais os impactos socioambientais causados pelo agronegócio?

2. Relacione a reportagem com o pensamento de Davi Kopenawa e Ailton Krenak a respeito da exploração descontrolada da natureza.
3. Com base do que foi estudado sobre o pensamento ameríndio, quais propostas você elaboraria para diminuir a devastação da natureza e a preservação do modo de vida dos povos originários?

CAPÍTULO II - MEMÓRIA CULTURAL

Pajé Ancestral

E chegaram os invasores
Trazendo a cruz e a espada
Adentraram as aldeias
Desrespeitaram Jurupari,
Se assustaram ao ver o pajé
Assumir a face de Guaricaya,
No ritual que cura o mal
Não podia ter criança e nem mulher.

Chegaram os ‘descobridores’
Anunciaram a sua cultura
Pela força da fé e da espada
O pajé se viu numa encruzilhada
Evocação para cura?
Metamorfose nunca mais
Disse o ‘branco’ fazendo sinais.

Rituais esquecidos
Povos desunidos
Doença, fome, dor
O pajé virou pastor
Seu maracá foi quebrado
O espírito se afastou
E o que trouxe o contato?
Uma era de pavor.

(KAMBEBA, Márcia Wayana. **Saberes da floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020. p. 19.)



Disponível: <https://antropofagista.com.br>. Acesso em: 12 ago. 2023.

1. Na sua opinião, quem são os invasores retratados no poema? E o que eles fizeram?
2. Segundo o texto, quais foram as consequências das invasões?
3. Quais as relações entre o texto e a imagem acima? Acabaram as invasões nos territórios indígenas ou essa prática se mantém nos dias atuais?

Neste capítulo, vamos estudar dois pensadores ameríndios, Daniel Munduruku e Eliane Potiguara. O primeiro nos fala da importância da memória cultural para o equilíbrio das tradições, enquanto que Eliane Potiguar trata dos impactos socioambientais das invasões nas terras indígenas para a preservação da natureza e da manutenção das tradições ancestrais dos povos originários.

DANIEL MUNDURUKU: O BANQUETE DOS DEUSES

A memória

De acordo com Daniel Munduruku, os povos originários são filhos da memória e a memória é a base do equilíbrio das tradições. Nessa memória, existe o passado e o presente. O passado não como uma finitude. É um passado memorial de tempo presente que é reinventado no cotidiano para que todos possam caminhar conforme os ensinamentos, as regras de conduta e os valores individuais.

Viver nas sociedades tradicionais significa estar com os pés assentados no agora, com o pensamento e o coração atrelados na tradição, pois a vida é uma dádiva dada pelo “presente”, uma espécie de passagem para o encontro com o grande espírito. Assim, durante a estadia na terra, deve-se viver em harmonia com os espíritos que habitam as florestas e os rios. Cabe ao ser humano desenvolver uma relação de respeito com eles, para que ao final da sua existência possa ser aceito e ajudados por eles.

As histórias contadas pelos mais velhos dos feitos dos criadores, dos heróis e do início dos tempos formam o arcabouço de conhecimentos ancestrais de um povo que são ensinados aos mais jovens. Ensinam-lhes a ter respeito pela natureza e a entender o mundo a sua volta.

Nas comunidades ameríndias, não existe a figura do especialista, todos na comunidade são detentores dos saberes que regem a vida material e espiritual da comunidade, mas, por respeito aos mais velhos, se faculta a função monopolizadora e especializada dos saberes.

As narrativas míticas não são meros contos fantásticos, eles representam os ensinamentos que formam a consciência social de um povo, a qual se refletirá no comportamento humano e influenciará no equilíbrio da comunidade. Os mitos são diversos e plurais. Portanto, há o reconhecimento das diferentes cosmovisões adotadas por cada etnia. Daí a importância da memória cultural para a preservação dos costumes e da identidade dos povos da floresta.

A educação ameríndia

As histórias contadas pelos mais velhos têm como principal ensinamento o respeito pela natureza e o entendimento do mundo ao seu redor. A criança vai sendo inserida no convívio social ao longo dos momentos marcantes do seu processo de crescimento. É uma educação pela palavra e pelo silêncio. “No ato de ouvir uma história narrada por um velho da aldeia, a criança está aprendendo como deve ser o seu relacionamento com a natureza e que em tempos imemoriais, eram os animais, as plantas, os peixes, as árvores e as aves que mandavam no mundo e até nos homens” (Munduruku, 2009, p. 29).

Todo o processo de aprendizagem acontece por meio da experiência diária. Os mais jovens são inseridos no convívio da comunidade logo quando nascem, por meio de atividades corriqueiras que se passam ao longo do dia, as quais irão contribuir para o seu desenvolvimento. Toda a comunidade é responsável pela educação dos mais jovens.

A educação ameríndia é uma educação do afeto que acontece também no instante em que se catam piolhos, pois é um momento de intimidade e relaxamento, entregues à cumplicidade. Nessa troca de afetos, ensinam-se as tradições e são dados conselhos. Contam-se histórias que levam o ouvinte a dormir e a ficar no mundo dos sonhos. Ao ouvir as vozes do silêncio, é capaz de ensinar o silêncio do outro, uma voz que reverbera dentro de si.

As histórias narradas nesse momento, sem imagens, prendem o ouvinte pelo bailar das palavras que enfeitiçam a imaginação de quem as ouve. É a magia das palavras que faz surgir imagens no espaço restrito da imaginação, um momento de afeto, intimidade e de subjetividade. Um mundo que nasce conforme aquele que ouve, levado pelo som da fala do narrador e pela coreografia das palavras, tornando a história um espetáculo fantástico, criado de forma original e única pelo ouvido atento do ouvinte.

A sacralidade da Mãe Terra

A tradição ancestral nos ensina o sentido sagrado da Mãe Terra, da origem e do fim de tudo. Da terra que se nasce, tira-se o sustento e para onde retornamos indo ao encontro daqueles que partiram. É nela que se concentram as raízes culturais fundamentadas pelas narrativas míticas em que o real e o fantástico andam juntos.

O ser humano faz parte da teia da vida, que é composta por todos os seres vivos que habitam o planeta e evoluem conforme o desenvolvimento da natureza. Nesse processo evolutivo, estão interligados e dependentes. Daí a importância de referenciá-la por meio de cantos, preces, danças e ao som dos pés para invocar os sons imemoriais que estão escondidos no coração do mundo.

A gratidão pela vida é manifestada pela dança, pelas músicas e pelo enfeitar e pintar os corpos. Uma narrativa corpórea de gratidão pela vida, cercada de beleza e alegria por tudo que se recebe da Mãe Terra. Vive-se a experiência divina na terra no tempo presente, cercada de lembranças do passado ancestral transmitido nos momentos de festa como forma de agradecimento pela vida.

Se vocês quiserem saber como foi o começo de tudo, perguntem ao nosso irmão mais velho, o fogo; se quiserem entender onde mora a alegria, pergunte à água cristalina, pois ela vem da fonte da alegria; querendo saber as notícias dos espíritos, questionem o irmão vento, pois ele vem de longe; se querem saber qual foi o som da criação, pergunte à Mãe Terra, pois ela tudo gerou (Munduruku, 2009, p. 27-28).

De acordo com Daniel Munduruku, nos rituais de agradecimento, os corpos físicos e espirituais dançam ao som das palavras, pela mágica que elas produzem. A chuva cai pela súplica; o fogo arde pela voz embargada das mãos; o vento traz notícias de longe, ao ouvir o chamado humano; a Terra é recriada pelo canto místico ancestral. A natureza é atraída, seduzida pela palavra. Assim, o corpo e a palavra ganham força de divindade de tão forte que são.

Os povos ameríndios precisam ser reconhecidos como brasileiros e não como seres exóticos que vivem na natureza e dela fazem parte como os demais animais, em que se negam toda a sua humanidade, formas de organização, cultura, modos de viver e agir em comunidade. Por se um povo originário, apresentam peculiaridades complexas e heterogêneas com forte espiritualidade que influenciam o seu modo de viver, como produzem e transmitem conhecimentos e regras, na sua economia e na sua relação com a natureza e o sagrado.

Conhecendo Daniel Munduruku



Google Imagem

Daniel Munduruku nasceu em Belém do Pará, em 1964. É graduado em filosofia e psicologia, doutor em educação pela Universidade de São Paulo (USP), atualmente, faz pós-doutorado em literatura na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Publicou mais de quarenta livros desde que iniciou sua carreira como escritor, em 1996. São livros para crianças, jovens e professores, e muitos deles já receberam prêmios no Brasil e no exterior, como o Jabuti, da Academia Brasileira de Letras, e o Erico Vanucci Mendes, outorgado pelo CNPq. Também já receberam várias indicações de Altamente Recomendável, pela Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil (FNLIJ), e foram traduzidos no Canadá, nos Estados Unidos, no México e na Coreia do Sul.

Daniel é Comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República, na categoria Grã-Cruz, desde 2013. Também é membro fundador da Academia de Letras de Lorena, cidade onde reside desde 1987.

É casado com Tania Mara, com quem tem três filhos: Gabriela, Lucas e Beatriz.

(MUNDURUKU, Daniel. **História de Índio**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016. p. 69.)

ELIANE POTIGUARA: METADE CARA, METADE MÁSCARA

O que faço com a minha cara de índia?
 E meus cabelos
 E minhas rugas
 E minha história
 E meus segredos?
 [...]
 Brasil, o que faço com a minha cara de índia?
 Não sou violência
 Ou estupro
 Eu sou história
 Eu sou cunhã
 Barriga brasileira
 Ventre sagrado
 Povo brasileiro
 Ventre que gerou
 O povo brasileiro
 Hoje está só ...
 A barriga da mãe fecunda
 E os cânticos que outrora cantavam
 Hoje são gritos de guerra
 Contra o massacre imundo.

(POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.)

As invasões às terras indígenas

Os povos originários, desde os tempos da colonização, sofrem com o processo contínuo de invasão de suas terras. Nesse processo, famílias são separadas ao mesmo tempo que acontece o extermínio gradativo do seu povo, seja por motivos de doenças adquiridas no contato direto com os invasores ou pela violência física ao lutarem em defesa de seus territórios.

A destituição e a expulsão compulsória dos territórios sagrados em prol da colonização e atualmente da neocolonização são uma das táticas de apropriação de terra que trazem sérias consequências aos indígenas, pois o território não é apenas um espaço físico no qual se vive, ele representa a identidade cultural, espiritual e o modo ser de existir dos povos da floresta. A desvinculação desse elo contribui para perda do referencial indenitário da pessoa indígena.

As invasões aos territórios trazem sérias consequências a dignidade indígena, pois, ao serem obrigados a deixarem as suas terras para viver nas cidades, submetem-se a qualquer forma de sobrevivência e manutenção da vida material. Aceitam trabalhos análogos à semiescavidão, passam a viver em lugares com péssimas condições de moradia e sofrem com

o racismo ambiental (deslocamento de povos de seu habitat original), além dos distúrbios emocionais como a loucura, o alcoolismo, o suicídio e a violência interpessoal. Todos esses problemas afetam diretamente a sua autoestima.

Há também as consequências socioambientais, como desmatamentos, assoreamento dos rios, poluição ambiental, diminuição da biodiversidade local, conflitos armados em área onde há a incidência de garimpo ilegal, além das enfermidades, a fome e o empobrecimento dos povos originários que resistem e lutam para continuar a sobreviver em suas terras.

As invasões afetam o sentimento e o entendimento a respeito do sagrado. Isso ocorre porque grupos religiosos são inseridos nessas comunidades e buscam substituir a cosmovisão indígena por ideologias religiosas que são alheias aos fundamentos dos conhecimentos ancestrais. Conhecimentos cercados de narrativas míticas que são recontadas e lembradas a cada instante pela comunidade.

A mulher indígena

A mulher indígena, antes do processo de colonização e de escravização, participava de forma igualitária de todas as decisões das assembleias, decidia junto aos seus os rumos da comunidade. Sua palavra era decisiva em todos os aspectos com força de lei. Com a chegada dos estrangeiros, ela perdeu toda a sua autonomia política e passou a ter um papel subalterno.

As mulheres indígenas e as crianças são as que mais sofreram com o desenraizamento de seu território, pois são constantes a violação de sua dignidade humana. Por causa do empobrecimento econômico e da ausência de uma formação profissional que possa garantir melhores empregos, bem como a sua qualidade de vida, essas mulheres acabam aceitando trabalhos subalternos que possam garantir de forma imediata o sustento. Quando conseguem emprego, geralmente são mal remuneradas e muito exploradas com carga horária de trabalho fora dos parâmetros legais, quando não se tornam profissionais do sexo.

Eliane Potiguara denomina essa pauperização da mulher indígena de tráfico das mulheres ao constatar que a precarização da vida as levou ser presença constante em prostíbulo nas zonas de baixo meretrício das cidades, onde vendem seus corpos e acabam contraindo doenças sexualmente transmissíveis. A vulnerabilização das mulheres indígenas é uma das consequências da omissão do poder público ao não fazerem a demarcação de seus territórios e pela transgressão dos seus direitos.

Resistência

Os povos originários sobrevivem há séculos de opressão porque têm como principal referencial a sua ancestralidade, aguçada intuição, a revelação dos sonhos, do exercício da dança como expressão da espiritualidade e de valorização da cultura, das tradições e da cosmovisão transmitida pelos mais velhos.

Homens e mulheres buscam mutuamente a reconstrução da mente e do espírito, fortalecidos na ancestralidade para seguir firmes rumo à conquista dos Direitos Humanos para nunca mais serem oprimidos e nem terem seus territórios invadidos. O indígena brasileiro não pode ser mais visto apenas nos aspectos da sua cultura e arte e ser ignorado na sua condição física, humana, social e política.

Conhecendo Eliane Potiguara



Eliane Potiguara é escritora indígena, poeta, 54 anos, mãe e avó, professora formada em Letras (Português – Literatura), licenciada em Educação, remanescente indígena Potiguara, autodidata em Direitos Indígenas, fundadora em 1985 da Associação (não é ONG) Grumin (Grupo Mulher-Educação Indígena), que recebeu, em 1996, o II Prêmio de Cidadania Internacional, pela Fundação Iraquiana Bah'ai. Hoje o Grumin constitui-se na Rede de Comunicação Indígena.

Foi considerada *Mulher do Ano* de 1988, pelo Conselho de Mulheres do Brasil, por seu trabalho em prol do desenvolvimento das mulheres indígenas do Brasil e indicada para o *Prêmio 1000 Mulheres para o Prêmio Nobel da Paz 2005*, por uma das organizações feministas mais importantes no Brasil, Redeh (Rede de Desenvolvimento da Espécie Humana).

É Fellow da Ashoka Empreendedores Sociais e Membro da Rebra (Rede de Escritoras Brasileiras).

Participou das discussões para a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Indígenas, integrando o Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas nas Nações Unidas, em Genebra, bem como de centenas de fóruns nacionais e internacionais pelos direitos indígenas.

É autora de *A terra é a mãe do índio* (1989), livro premiado pelo Pen Club da Inglaterra. Esse texto foi traduzido para o inglês e foi dissertação de dois mestrados (Índia e EUA), no tema ecofeminismo; *Akajutitibirô, terra do índio potiguara* (1994), cartilha de apoio à alfabetização para adultos e crianças, financiada pela Unesco; e o *Jornal Grumin* (versão nacional e internacional)

Possui artigos, entrevistas em centenas de coletâneas, livros, jornais sobre a temática povos indígenas e seus direitos ao longo de 30 anos de militância.

(POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.)

1. O que a memória cultural nos ensina?

2. “Se vocês quiserem saber como foi o começo de tudo, perguntem ao nosso irmão mais velho, o fogo; se quiserem entender onde mora a alegria, pergunte à água cristalina, pois ela vem da fonte da alegria; querendo saber as notícias dos espíritos, questionem o irmão vento, pois ele vem de longe; se querem saber qual foi o som da criação, pergunte à Mãe Terra, pois ela tudo gerou” (Munduruku, 2009, p. 27/28).

Interprete a citação tendo como parâmetro a relação ser humano e natureza.

3. Como as narrativas míticas contribuem para formação da consciência social dos povos ameríndios?

4. Observe a imagem abaixo e relacione com o pensamento de Eliane Potiguara, a respeito das invasões aos territórios indígenas e suas consequências para esse povo.



Imagem ENVOLVEVERDE Jornalismo, 28/10/21.

5. Por que o território é considerado sagrado para os povos ameríndios?

6. Quais as consequências à dignidade dos povos originários causadas pelas invasões de suas terras?

7. Com base na imagem abaixo, explique a importância dos rituais de agradecimento para os povos originários.



Indígenas durante ritual Kuarup, que celebra a passagem do espírito dos que partiram para a aldeia dos mortos, no Parque Indígena do Xingu. (Google Imagem).

8. Em grupo, faça um levantamento a respeito das invasões às terras indígenas e suas implicações para preservar a natureza e o seu direito de viver.

REFLETINDO O TEXTO

A terra dos mil povos – História indígena do Brasil contada por um índio

O segredo da boa saúde e da longevidade

Esse saber só foi conhecido na época das guerras e da escravidão, que obrigaram os indígenas muitas vezes a alterar seu ritmo tradicional, que consistia em banhos frequentíssimos; exercícios físicos com moderação desde a infância, na forma de ritos interativos com a natureza e pela arte da dança e dos cantos; na utilização do jejum como higiene interna, como medicamento e fortalecimento espiritual; no respeito ao ritmo e ao ciclo do organismo e das funções orgânicas, por meio do descanso apropriado e da atividade correta, reconhecendo o sono como sagrado tanto como as atividades; na alimentação à base de frutas, mel, raízes (mandioca, bata, milho etc.), sementes energéticas (amendoim, guaraná, feijão etc.), peixe no ciclo da estação propícia e outras carnes somente de maneira ritual, muito bem assadas, para eliminar toxinas e a ligação psicoespiritual do sofrimento; no consumo moderado bebida

levemente fermentada em vez de bebida alcoólica (JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2 ed. São Paulo: Petrópolis, 2020. p. 95.)

1. Com base no texto, retire e reescreva um saber indígena que foi abandonado do nosso cotidiano.
2. Na sua opinião, quais as consequências das invasões aos territórios indígenas para a sobrevivência dos conhecimentos ancestrais?
3. De acordo com o texto, qual é o segredo da boa saúde e da longevidade?

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond. **Eu, etiqueta.** Disponível em <http://www.sociologia.seed.pr.gov.br>. Acesso em: 11 ago. 2023.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha.** Petrópolis: Vozes, 2019.
- HOMERO. **Odisseia.** Tradução e prefácio Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio.** 2. ed. São Paulo: Petrópolis, 2020.
- KAMBEBA, Márcia Wayana. **Saberes da floresta.** São Paulo: Jandaíra, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim mundo.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MUNDURUKU, Daniel. **História de índio.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** São Paulo: Global, 2004.

APÊNDICE 2 As palavras das crianças – Turma 82.01 – 15/09**Atividade 1** – O que sei sobre os indígenas?

- Lo que yo sé sobre los indígenas es que ellos tienen su propia cultura que es muy diferente de la nuestra ellos tienen rituales, creencias y diferente comida y son muchos trabajadores y existentes. (R. A)
- O que eu sei é que os indígenas geralmente andam em tribo e existem várias tribos pelo mundo pelo que sei eles não estudam só sabe o básico da vida se alimentar e etc. (V. S. S)
- O que eu sei sobre os índios eles são inteligentes são engraçados eu acho que eles usam listras na pele são claros. O mais acho que as vezes legais. “Obs: eu fiz o que eu sei do menino da minha sala.” (E. C. D.)
- Eles são inteligentes e são chuta de mais eles são bons pra caçar e para pescar eles são muito magrelos e sebosos o alguns dos índios são legal. (A. C.)
- Eu sei que eles têm tribo diferente, eles caçam os alimentos deles eles têm culturas diferentes, e eles tem acessórios diferentes. (I. A.)
- Os índios têm várias tribos e línguas, eles foram também colonizados por portugueses eles são pardos. (D.)
- Eu sei que eles possuem tatuagem em seus corpos que representa um pouco da sua cultura e também pincerg em seus rostos e argolas em suas orelhas e bocas. As mulheres indígenas são as responsáveis pelas crianças e comida e os homens pela caça com flechas e outros equipamentos que eles possuem. Os indígenas têm tribos diferentes e línguas também. (L. A.)
- Os indígenas são pretos e escuros são bastante feios eles antigamente eram escravizados pelos portugueses. (L. V.)
- O que eu sei sobre os indígenas moram em florestas, cada um tem sua tribo, tem pajé cacique, sobrevivem da pesca, caça.... Usam a natureza para fazer seus acessórios, eles protegem a natureza contra invasores, usam arco flecha e outro, fazem seus próprios instrumentos, já foram escravizados pelos portugueses, usam diversas formas de resistência. (J.)
- Eles são muito trabalhador e são muito exigente com a cultura e. (J.)

- Eles nasceram diferentes eles só têm animais para sobreviver se alimentam de animais e também sabem sobre outra maneira se outro jeito diferente da maioria da sociedade. (E.)
- Foram escravizados pelos europeus; tem a pele escura; não vivem muito na sociedade moderna. (M. B. T.)
- Os índios são espertos são bons de pescar sabem flechar muito bem e sabem fazer artesanato como ninguém. (L.)
- Os indígenas tiveram suas terras invadidas pelos portugueses. Tem suas culturas e tradições. Eles também seus corpos e rostos. Tem vários instrumentos musicais produzidos por eles mesmos. (A. L.)
- Os indígenas são um povo muito antigo que foi colonizado pelos portugueses e sua cultura é muito diferente da nossa. Antigamente ele andava pelado hoje pouco andam pelados e também eles têm suas brincadeiras. (J.)
- Eu não sei da terra deles e eles andam pelados eles usam pince na boca e na olheira eles sair para caçar no meio da floresta com arco e flecha. (E.)
- Os indígenas têm culturas diferentes, o modo deles se comunicar é diferente, eles têm várias tribos diferentes. Algumas tribos tem uma aldeia rival. (R.)
- Os indígenas são na sua maioria das vezes burros, e sem noção de como a sociedade funciona, são desatualizados e não abandonam sua cultura por um futuro melhor. (G.)
- Os indígenas se protegiam com flechas, os indígenas tinham nomes de animais e viviam se transformando, por conta de sua instabilidade corpórea fizeram o céu cair e foram parar nas profundezas da terra tornando-se vorazes ancestrais de dentes afiados. (M.)
- O que eu sei sobre os índios é que eles são discriminados pelos povos portugueses desde a chegada deles, mas todos nós temos sangue de índio, todos nós temos a cultura de índio, mas a cultura deles é mais diferente da nossa que moram em cidades. Os índios eles moram em aldeias, mas tem índio que mora em cidade, tem índio que não gosta de ser índio, até hoje em dia as pessoas não normalizam o que são os índios. (K.)
- Eu sei muito pouco sobre os indígenas, mas vou falar o que eu sei: os indígenas eles moram em aldeias, mas muitos já moram em cidades, eles vivem da roça e da pesca, mas agora não muito porque eles podem ir na cidade comprar comida. Os indígenas são muito discriminados também desde a chegada dos portugueses até hoje em dia, as pessoas não normalizam os índios as pessoas têm que normatizar, mas sim aceitar suas culturas e jeito de falar linguagem. (R.)

- O indígena tem um estilo de vida diferente e também eles usam flechas para se defender, a cultura deles é diferente, e também eles aprendem as coisas na convivência diária com a comunidade. É um aprendizado que ocorre na palavra e no silêncio. (I.R.P.)
- Os indígenas são aquelas pessoas cheia de coisas. A metade dos índios são discriminados. (W.)
- Os indígenas são bandos de pessoas que fazem várias coisas tipo capim dourado eles usam coisas que encontram nas flores, cores natura pasta alimento e roupa. (V.G.M.C.)
- Os indígenas têm uma cultura muito bonita eles sabem se virar até eles se sentirem bem, os indígenas eles fizeram as casas nas florestas eles inventam várias comidas e assim eles são felizes. (M. F.)
- Eu sei que os indígenas já habitavam no Brasil antes dos portugueses chegarem. Os indígenas têm sua própria cultura tipo: comidas, danças, roupas e músicas. Os instrumentos tocados pelos indígenas são fabricados por eles mesmos. Obs: não sei nada sobre indígenas. (G.K.)
- Os indígenas caçam seus próprios alimentos, e têm culturas diferentes, tem várias linguagens entre eles, eles se pintam, dançam, e fazem rituais. Os índios eles costumam a usar uma vestimenta diferenciada, praticamente eles usam folhas em seu corpo. Os índios costumam nascer com o cabelo liso. (B. A.)
- Os indígenas têm várias culturas e esporte. (Â. G.)

Atividade 2 – Escreva o que mais chamou a sua atenção sobre as ideias de Davi Kopenawa. –

22/09

- Eles são imortais e moram em morros eles são espertos eles aparecem nos sonhos das crianças e eles conversam com os espíritos eles são muito bonitos. (E.)
- Quando eles ficam adolescentes eles ficam habilidosos e eles inventam muitas coisas eles conversam com espíritos eles querem adiar o fim do mundo. (A. C.)
- Eu acho que é incessante a maneira que eles fazem para se tornar xamã né do negócio do sonho e do pó das árvores. (L.)
- Eu entendi que eles têm vários costumes e quando o xapiri aparece nos sonhos da criança por eles serem imortais pois podem até ficar velhos eles são bonitos bem

enfeitados o mais interessante é que eles usam suas palavras para descrever o que melhor. (Sem nome)

- Para se tornar xamã é preciso que os xapiri apareça para criança durante o sonho. É na infância que se manifesta os primeiros dons pelo xamanismo, pois os espíritos animais olham para a criança escolhida com ternura. (V. G. M.)
- O que mais chamou atenção que os xapiri tem que aparecer no sonho da criança e também não vão as escolas e conhecimento é usado por xamã. (M.)
- Foi Omama porque fala que ele criou a terra e Omama é um ser cheio de sabedoria e beleza criador da natureza e dos seres humanos quando o céu caia o Omama criava outro mundo e Omama criou até os seres humanos que ele pescou um peixe humano assim criou seres humanos e Omama plantou as árvores tinha língua sábias que os xapiri as utilizam para entoarem seus inumeráveis cantos. (D. B. M. A.)
- Foi quando os povos da floresta não precisam dos livros para ampliarem suas palavras e nem seus conhecimentos e todo o conhecimento ameríndio vem das palavras dos espíritos xapiri é o sonho dos espíritos que faz multiplicarem palavras e alargam o pensamento. (M. H.)
- Os xapiri são imagens dos ancestrais animais yaroí moram nas montanhas e morros andam pela floresta durante a noite e dormem durante o dia, se banham em rios de águas puras, são parecidos com os humanos. (E.)
- Quando o céu caiu e Omama criou um novo mundo e que os espíritos eles aparecem nos sonhos das crianças e ela começa a ter pesadelo e com isso Omama percebe que ele vê os espíritos que os índios eles conviver com o que aprende com a conversa do dia a dia e que isso acontece sempre com eles. (E.G.G. S.)
- O pensamento ameríndio dele tipo os povos ameríndios eles não vão a escolas eles apenas usam o conhecimento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios conhecidos como xamã. (B. S. S.)
- O que mais me chamou atenção foi que a dança de apresentação dos xapiri é feito em um espelho reluzente, os povos ameríndios não vão a escola. Todo conhecimento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios conhecidos como xamã. (I. R.)
- Algo que achei muito interessante foi a parte do xamã, a história faz muito sentido. Nós fazemos refletir sobre isso, fiquei muito interessado sobre. (R.)

- A parte que mais me chamou atenção na minha opinião foi a dos sonhos por falar que o xapiri aparece no sonho da criança e aparece os primeiros dons pelo xamanismo. (V.S. S.)
- O que mais me chamou atenção foi as crianças no sonho que viram o xamã que viram eles no sonho e vão ser xamã e também ver um as palavras e vão se tornar xamãs um ser divino. (E.)
- O sonho porque para se tornar xamã é preciso que o xapiri apareça para as crianças no seu sonho. E que os xapiri são imagens dos ancestrais yarori. E que as crianças aprendem as palavras depois de sonhar e se encontram com o xapiri espíritos animais. (L.V. R. B.)
- O que mais me chamou atenção foi de como as pessoas se tornar se xamãs. As pessoas começam a sonhar e conseguem ver os xapiris. (Â.)
- O que mais me chamou a atenção nas ideias dele, foi a do xapiri como salvação para os Omamas. Como os xapiri dão conhecimento para os ameríndios através das palavras, que é o sopro dos espíritos que fazem multiplicar as palavras e alargar os pensamentos. (Sem nome)
- O que mais me chamou atenção foi o fato de que a terra foi criada por Omama e que ele era belo e seu irmão ao contrário dele e ele só praticava maldades. Gostei também dos xapiri e como e a forma para se tornar um xamã para isso e preciso que os xapiri apareça no sonho só assim a criança escolhida saberem que é escolhida. (L.A.M.)
- O que mais me chamou mais atenção nas ideias dele foi a ideia de que o canto dos espíritos sai das árvores antigas e são transmitidos através dos xamãs, e também me chamou atenção a ideia dos sonhos, principalmente os xapiri aparecerem nos sonhos dos predestinados xamãs ou futuros xamãs. (M.B. T.)

Atividade 3 – Como você conceitua o pensamento ameríndio? – 20/10/23

- Todo o conhecimento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios, conhecidos como xamãs – são as pessoas mais velhas da tribo e pelos ancestrais que eram humanos. É um aprendizado que ocorre pelas palavras e pelo silêncio. Segundo nos conta Davi Kopenawa da etnia Yanomami, a terra foi criada por Omama, um ser cheio de sabedoria e beleza criador da natureza e dos seres humanos. (E.P.S.)

- Pensamento ameríndio são pessoas de culturas diferentes que vivem diferentes, de vivências diferentes e que têm ancestrais que se chamam xamãs que são tipo salvadores para eles. (I. A. A.)
- O conhecimento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios, os xamãs são as pessoas mais velhas, eles eram humanos com nomes de animais. (E.)
- Você já se perguntou como os povos da floresta ensinam suas crianças, como são educadas, se vão a escola, se leem livros, se praticam esportes, se estudam outros idiomas. (A. C.)
- Todo pensamento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios, conhecidos como xamãs. (R.)
- O pensamento ameríndio é algo que é preciso ser respeitado, pois é da cultura deles, e não é preciso tentar retirar deles aquilo que tanto acreditam. (M.B.T.)
- Todo o conhecimento deles são pela fala do xamã que é a pessoa mais velha da tribo, as palavras aparecem e longos discursos pelos mais velhos, que evocam os primeiros ancestrais que vivaram espíritos de animais. (V.S.S.)
- O pensamento ameríndio é o pensamento dos indígenas. (J.)
- Índio Macuxi do Amazônia o trabalho de Esbell enviesa mais o caos das expressões humanas e não humanas. As forças da floresta, dos seres humanos da arte. (J.)
- O pensamento ameríndio é o pensamento dos indígenas e existem varias coisas para descobrir, são pensamentos selvagens, mata animais para se desenvolverem e terem mais força. (E.)
- O pensamento ameríndio é o conhecimento dos índios e dos deuses que os índios seguem. O conhecimento ameríndio é por meio da oralidade por seus deuses. (E. G.G.S.)
- Pensamento ameríndio é o pensamento dos indígenas. (G. F.T.)
- O pensamento ameríndio é basicamente sobre o que qualquer um pensa sobre o ameríndio e suas culturas, crenças e etc. O que os autores lidos pensam e descrevem sobre eles como eles ensinam na questão de aparecer para a criança no sonho. (J.)
- O pensamento ameríndio são oralidades por sábios ou conhecidos como xamãs de tribo ou ancestrais que eram humanos. (V.G.M.C.)
- Os povos ameríndios não guardam seus conhecimentos em livro ou caderno, eles aprendem tudo oralmente, a maneira deles aprender a pensar é muito diferente. (A.L.)

- O conceito do pensamento ameríndio é mostrar a sua cultura e história. Todo o conhecimento ameríndio é transmitido pela oralidade e por grandes sábios, suas histórias são interessantes e diz muito sobre seus deuses. (L.)
- O pensamento ameríndio é o pensamento dos indígenas, eles têm outras maneiras de pensar porque eles vivem de outras formas. (D.R.S.)
- Admiro muito as origens, culturas, modo de viver dos indígenas, mas não sei um conceito dos indígenas, mas guerreiros combinaria com os indígenas. (R.)

APÊNDICE 3 As palavras das crianças – Turma 82.02

Atividade 1 – Como vejo os indígenas? – 12/09

Mudança no planejamento após perceber que os estudantes não sabiam quem eram os ameríndios, fez-se uma breve explanação a respeito do assunto. Acredito que não estavam familiarizados com a palavra “ameríndio” e “indígena”, pois é comum nomearem os habitantes da floresta com a terminologia do tempo da colonização, “índio”.

- Eu vejo pessoas antigas e negras igual eu e do tipo antigas e pessoas que eram felizes. (W.)
- É um povo com cultura diferente da nossa. São pessoas que tem bastante conhecimento da natureza. (E.)
- A vários tipos de indígenas, a indígenas em todos os países com cada cultura diferente, os indígenas são a força da floresta, os conhecimentos dos indígenas são passados em gerações. (H.)
- Eu vejo pessoas diferentes tipo no modo de comer, falar na cultura, vestir e etc.. Eles também fazem coisas muito diferentes, eles pintam seus corpos, vestem roupas que a gente não teria coragem de usar pra eles o seu normal, mas na minha opinião eu acho a cultura dos índios melhor. (J.)
- Eu vejo um povo que mora na floresta bem diferente, com cultura muito diferentes da nossa, mas muito deles são pessoas do bem e legais e que essa comunidade vem crescendo a muitos anos atrás. (R.)
- Os indígenas são pessoas com cultura diferente da nossa, tendo estilo de vida diferente, religiões diferentes e várias outras coisas... Porém, o mais importante é que não somos tão diferentes. A maior diferença é entre culturas e histórias... (Y. A. L.)
- Para mim os indígenas são pessoas trabalhadoras, que devemos usar como exemplo na nossa vida, eles merecem todo o respeito pois alguns ainda sofrem com racismo por conta da cor de pele, a minha família por parte de mãe é índio e minha vó fala bastante que eles são um pouco raivoso, eu gosto dos índios eles fazem aquelas pinturas legais, o lugar de morada deles é bacana eu gosto de morar ao ar livre resumindo os índios são legais. (P.S. G.)
- Eu vejo os índios como seres que adotam o estilo de vida mais primitivo e seguem culturas bem diferente das nossas. (M.)

- Para mim os índios são aqueles que tem cultura diferente, etnia diferente e línguas diferentes. (J. E.F. S.)
- Eu vejo pessoas diferentes tipo modo de comer, falar na cultura, vestir e etc... eles também fazem coisas diferentes eles pintam seus corpos, vestem roupas que a gente não teria coragem de usar pra eles é supernormal, mas na minha opinião eu acho a cultura dos índios melhor. (J.)
- Eu vejo os indígenas como uma pessoa normal com a cultura deles tem suas jeito de conviver e aprender as coisas pra nós a cultura deles não é muito normal como a da gente pra eles do mesmo jeito que as pessoas acham a cultura dele diferente ele acha também a nossa muito diferente da dele. (A.)
- Na minha visão os indígenas são pessoas diferentes, da nossa cultura. Eles gostam de coisas diferentes de nós, eles também fazem muito bem pra natureza. (I.)
- Minha visão dos indígenas são que eles cuidam da nossa natureza eles são seres primitivos por mais que parece estranho para algumas pessoas, povos antes dos portugueses chegarem no Brasil. Então são pessoas que devemos respeitar como as outras ou até melhor. (A.M.)
- Como eu vejo os indígenas, é um povo que vive na natureza e vive da caça da pesca etc..., eles têm uma religião diferente o jeito de viver deles é diferente eles têm outra cultura. (D.R. S.)
- Para mim os indígenas foram os primeiros povos de muitos lugares, eles tem uma cultura, crenças e religiões diferentes da que podemos considerar “comum”, na atualidade onde temos muito desmatamento, poluição etc eles utilizam da natureza de forma mais amigável, de um jeito que não a destrua, eles tem muitos conhecimentos medicinais, e eles estão a usufruir da natureza da melhor maneira, e eles tem a sua própria sociedade e identidade. (I. V. B.)
- Para mim os indígenas são “alguns” ancestrais nossos, os indígenas são uma população com uma determinada religião (pode haver várias religiões). Com várias tribos e habitam em vários lugares do mundo, os indígenas também possuem formas diferentes de ver o mundo, eles têm lendas, culturas e diferentes pensamentos. (M. M.M.)
- Os indígenas são uns povos antigos desde do começo do Brasil esses povos, são muitos guetos eles vivem em aldeias eles tem muitas culturas uma mais estranha que a outra eles andam muito nu eles só se cobre com uma folha de palmeira eles também se pintam ser igual as seu antepassados. (D.)

- Os indígenas são grupos de pessoas que vive nas florestas e que vive na caça e da pesca e que compartilha várias culturas. (R.)
- O pensamento ameríndio é quando você reflete sobre algo, debatendo com sua própria mente, vem do conhecimento adquirido no dia a dia porque não conseguimos ficar o dia inteiro pensando em só uma coisa o tempo todo, pensamos em várias coisas diferentes. Não é impossível quando o conhecimento apenas em livros. (M. J. S.)
- Eu vejo como pessoas muito antigas e pessoas muito importante para nosso mundo e para o nosso país, eles possuem uma cultura muito diferente da nossa. (M. F.)
- Eu vejo que eles têm sua cultura, mas não me intervindo, igual nós temos nossa história sobre a criação de Deus e eles também tem sua história sobre Omama. (E.)
- Eu vejo que eles devem ser gente boa, educados, etc. Acho estranho o jeito deles de ficar colocando aqueles negócios na boca e na orelha. (A.)
- Eu vejo os indígenas, eles são umas pessoas muito boas, eles são umas pessoas muito legais e eles são muitos zangados. (K.)
- Eu vejo os povos indígenas como um povo, com sua própria cultura. E também como povos independentes por obterem cultura, etnia e língua diferentes, também por “viverem” na maioria das vezes com suas plantações, caça e pesca. (Y. L.)
- Eu vejo os indígenas fazendo pinturas, fazendo arco e flecha, fazendo muitas coisas que os humanos não fazem, mata muito animais no mato e mata muitos animais, faz juntos ficam dançando, aparecem nos jornais para a televisão. (G.S.S.)
- Eu vejo pessoas com uma cultura diferenciada, tradições diferentes, mas não acredito na religião que eles seguem. (K.)
- Eu vejo os indígenas muito lindo e engraçado e gente unida. (Sem nome)
- São pessoas que vivem nas aldeias juntos em uma comunidade, cada indígena têm tribos diferentes, crenças, pensamentos diferentes dos nossos, o jeito deles quanto a forma de pensamento sobre a criação, têm conhecimentos das florestas, dos animais, das plantas, têm os seus jeitos de conviver , se pintam, dançam, tocam instrumentos feitos por peles, se alimentam da pesca de peixes e frutos. (N.)
- Eles são feios parece canibais, a cultura deles são diferentes da nossa por isso achamos que eles são estranhos, a cor deles, as pinturas deles eu achava que eles eram doentes por causa dos alargados que eles usam. (K.)

- Eles são povos de religiões diferentes, eles se alimentam por animais do mato, eles também conhecem muito a natureza, as plantas, etc. Eles também se pintam, dançam, os indígenas têm os seus próprios negócios. (M.E.)
- Eu vejo os índios pessoas boas e gosto das suas tradições, mas não acredito nas espiritualidades deles, mas os respeitos. (A. J.G.)
- Vejo como cultura e pessoas normais. (K. A.S.)

Atividade 2 – O que não acredito na história da criação do mundo na visão ameríndia?

18/09

Atividade sugerida após perceber um grande alvoroço dos estudantes ao questionarem a cosmogonia indígena e sugerirem que os ameríndios deveriam ler a Bíblia e foi Deus que criou o mundo e é dele que vem todo o conhecimento e não os espíritos *xapiri*.

- Na minha opinião eu não acredito em nada que eles falam tipo quem criou o mundo na religião deles foi Omama e seu irmão Yosi e na minha religião quem criou o mundo foi Deus, Mas eu respeito muito porque cada um com a sua opinião, respeito em primeiro lugar. (I.M.A.)
- Sobre a cultura ameríndia, eu não acredito que um dia um homem pescou um peixe na forma de uma mulher e depois se casou com ela e acabou tendo filhos, mas eu entendo que cada um acredita no que quer. (H.)
- Não acredito em espírito e que do nada o mundo é criado pelos Omama e Yosi não acredito que foram eles que criaram a natureza e que os espíritos tem formas de animais e que a teoria do big bang diz que porque não tem como os humanos aparecerem do nada e os animais, rios, e que as mulheres existiam porque foram pescadas pelo Yosi, e assim os humanos vieram a se produzir eu não acredito em nada dos pensamentos xapiri e eu acredito que foi Deus que criou o mundo esse é o meu pensamento sobre a criação. (N.)
- Eu não discordo de nada, pois eu não sei a verdade absoluta sobre nada e não tenho religião, então não tenho o que discordar ou acusar de que não é verdade, todos acreditam no que os convém e eu não tenho nada a ver com isso, ninguém tem o direito que algo é impossível sobre crença. (I.V.B.A.)

- Na minha opinião eu não acredito em que os índios que fizeram algo no mundo, ou seja, que foram outros, tipo uma explosão do nada criou o mundo eu não acredito nisso. (J. H.)
- Eu não acredito em nada. Não acredito que quem criou o mundo foi Omama e Yosi. (E. O.)
- Eu acredito que Deus criou o mundo todo mas tem pessoas que a credita na ciência, mas pra mim foi Deus ele é um ser inexplicável que ninguém pode falar o quanto ele é maravilhoso e eu respeito todas as religiões e no dia que Deus voltar vão resolver com ele. (A.)
- Eu achei muito interessante apesar de não acreditar que esses espíritos criaram o mundo, mas essa cultura é sim muito interessante os xapiris, o Omama, os Xamãs e o Yosi. (Sem nome)
- Na minha opinião eu acho que eles não têm nenhuma visão do mundo, mas acreditam em um tipo de (lenda) Deus em primeiro lugar. (E.)
- O que eu não acredito é que como eles fizeram os prédios sendo que não tinham tijolos, cimento, etc. (A.)
- Não acredito em a dança de apresentação dos xapiri é feita em cima de espelhos reluzentes e transparentes que não tocam o chão, são enfeitados com desenhos de pelos de onça, traçados com a tinta de urucum de seus corpos e adornados com penugem branca. (L. F.)
- Eu achei muito interessante, apesar de eu não acreditar que esses espíritos criaram o mundo, mas essa cultura é sim muito interessante, os xapiris, Omama, os xamãs e o Yoasi. (M.J. S.)
- Eu não acredito na sua religião e na sua cultura em geral. (R.)
- Acho que não acredito em boa parte da história, como a criação em geral, porém acho interessante a história. (Y. L.)
- Eu achei muito interessante, eu não acreditei nesses *xapiri* diferente, só acredito em Deus, mas essa cultura é muito interessante, não acreditei nos *xapiri* e nem nos xamãs. (J. E.F.)
- Porém, não brancos com os brancos, de peles de indígenas para impedi-los de fugir da mente, pois eles são muitos egoístas. (G.S.S.)

- Acho interessante, mas acho muito injusto, eles excluírem os brancos por causa da cor da pele, os ameríndios dizem, “não precisava, como os brancos, de pele de imagens para impedi-las de fugir da mente.” Acho isso meio egoísta. (M.F.)
- Eu não acredito que o mundo foi feito através de uma explosão que aconteceu do nada, eu acredito que o mundo foi feito através de Deus. (K.)
- Porque quem criou o mundo foi Deus, mas eu acho que foi na visão muito bom. (Sem nome.)
- O meu ponto de vista é totalmente, eu não acredito em coisas do tipo, os *xapiri*, *Omama*, *Yosi*, as nossas culturas são diferentes, crenças ou até mesmo pontos de vistas, eu tenho em mente a ciência. Acredito que eles têm uma ótima história e respeito muito as crenças deles. (Y.A. L.)
- Eu acredito em espíritos, mas não que eles criaram o mundo, pra mim quem criou o mundo e tudo que nele habita foi Deus. (A.J. G.)
- Eu não acredito nos espíritos dos animais *xapiri* que eles se metamorfosearam e eu não acredito na criação dos ameríndios. (P.H.F. L.)
- Eu não acredito é que ninguém criou o mundo e sim Deus! (M. E.)
- Para se tornar xamã é preciso que o xapiri e feito infância que se manifesta nos primeiros dons pelo xamanismo. (D.)
- Vou falar sobre outro tema, bem... a astronomia é algo complexo, o garoto que estava falando que a cultura indígena é extremamente desnecessária, para começar que religião dele a mulher veio das costelas do homem. Já é um ponto que pode refutar o que ele disse, a astronomia/Ciências trabalha com fatos, enquanto os cristãos trabalham com suas histórias e crenças. Não estou insinuando que eles estejam errados, porém é errado eles desmerecerem outras crenças, ainda mais querer acreditar que a mulher veio da costela. O nosso planeta criou água por conta de uma colisão entre duas grandes estruturas esféricas, sendo um planeta de rochas e outro de gelo. Nessa colisão gerou uma fumaça (de poeira do planeta), o pedaço maior virou nosso planeta. Enquanto a poeira virou um anel tipo o de Saturno e de Netuno que formou a Lua. (Y.A. L.)
- Eu não acredito em nenhuma história porque fui criado na igreja e acredito em Deus e ninguém faz que eu acredite nesse tipo de história. (R. L. M.)
- Eu não acredito na visão dos xapiri sobre a criação do mundo, pois pra mim quem criou o mundo foi Deus. (R.)

- Eu acredito em espíritos, mas não que esses xapiris criaram algo no mundo. Quem criou foi Deus. (K.V.)
- Não aceito na cultura deles é simplesmente tudo velho, mulher peixe? Sendo que só existia Omama e seu irmão, bom os espíritos até que eu acredito neles, pois as almas são uma coisa de Deus e o Deus deles. E o meu Deus é único!! (P.)
- O que eu não acreditei no pensamento ameríndio é a coisa de que humanos ancestrais viravam animais e u não acreditei em sua religião. (D. R.S.)
- Porque eu sou da igreja e acredito em Deus. (K. A.S.)
- Nada, pois acredito que o mundo tenha sido criado por Deus e que ele é o único criador e salvador que existe. (M. M.)

APÊNDICE 4 As palavras das crianças – Turma 92.01

Atividade – Escreva as principais ideias do pensamento ameríndio, relatando em seguida seu entendimento sobre o assunto abordado em sala. 29/09

- É preciso que os xapiri aparece para criança durante o sonho. E na infância que se manifesta os primeiros dons pelo xamanismo, pois os espíritos animais olham para a criança escolhida com ternura. Quando adolescentes se demonstrarem habilidosos caçadores, os espíritos animais os acompanham pelas florestas até caem no sonho profundo tornando-se outros. (A.K.L.)
- Os xapiri são imagens dos ancestrais animais yarori moram nas montanhas e morros andam pela floresta durante a noite e dorme durante o dia se banha em rios e águas puras são povoados com os humanos, mas são bem minúsculos como um ponto de luz tem muitos filhos mesmo quando ficam velhos e cegos não morrem pois são imortais eles. São espíritos animais com corpo de humanos quando são adolescentes ficam em um estado fantasma num sonho profundo e começam a sonhar com os xapiri, os quais iram mostrar sua dança de apresentação. (A. C. V.)
- O sonho. Para se tornar xamã os espíritos xapiri devem aparecer para a criança durante o sono manifestando seus dons xamanicos durante a infância. Quando crescem e estão preparados para beber o pó das árvores yakoana hi, os xapiri descem do céu e cantam e dançam suas apresentações enquanto o xamã dorme e estado de fantasma. Enquanto dormem sua consciência é estendida e novos conhecimentos lhe são apresentados. (J.L.)
- O sonho: é preciso que os xapiris apareçam para as crianças nos sonhos para se tornar xamã quando as crianças estão na adolescência os espíritos animais os acompanham pela floresta até que caem no sono profundo, tornando-se outros espíritos *xapiri*. (S.)
- Os *xapiri* são imagens de ancestrais de animais que moram nas montanhas e morros eles andam pela floresta durante a noite e dormem o dia ele banha em rios de águas puras, são parecidos com humanos, mas são bem minúsculos, têm filhos, também eles ficam velhos, cegos e não morrem porque são imortais. Para se tornar xamã precisa que os xapiri apareça quando é criança durante o sonho e na infância que manifesta os primeiros dons pelo xamanismo, pois os espíritos animais olham para criança escolhida com ternura. (E. A.)

- Os *xapiri*. Os *xapiri* são espíritos são imagens de animais eles moram em montanhas morros e nas florestas, eles são parecidos com os humanos, eles têm filhos eles ficam velhos mais não morrem. Os *xapiri* são quem denominam o novo xamã eles aparecem nos sonhos do xamã quando crianças e os contam a história dos ancestrais para os novos xamãs. Os *xapiri* dança de apresentação os xamãs, no sono profundo. (M.G.S.A.)
- Segundo Davi o criador dos humanos é o Omama, e seis filhos são humanos, aí para protege-los eles criam os *xapiris*, que são espíritos animais em forma de humano. Porém, nem todos os humanos podem ver os *xapiris*, somente os xamãs quando ingerem do pó da árvore *yakoana hi* e ficam em estado de sono profundo. Os xamãs além de verem os *xapiris*, também são protegidos, ensinados e fortalecidos por eles. (K.L.S.)
- A terra foi criada por Omama um ser humano cheio de sabedoria mais, porém seu irmão Yaosi não era feio era cheio de manchas no corpo e ele só faziam maldades ele e o irmão vieram no mundo por conta própria sem seus pais antes os humanos tinham nomes de animais eles fizeram o céu cair e foram viver nas profundezas da terra, e esses humanos ancestrais são hoje animais que vivem na floresta e servem de alimento para os seres que alimentam tanto humanos quanto animais. ‘*xapiri*’ são imagens dos ancestrais Yarori moram nas montanhas e morros eles andam pela floresta durante a noite e dormem durante o dia eles se banham em rios de águas limpas eles são parecidos com os humanos, mas são bem pequenos eles têm muitos filhos(a) e eles são imortais. (A.)
- *Xapiri*: o *xapiri* são imagens de ancestrais animais que moram em montanhas e morros, que durante o dia dormem e a noite ficam andando pela floresta, quando ficam velhos e cegos eles não morrem pois são imortais, quando os xamãs tá no estado de fantasma os *xapiri* sai para dançar, onde é feito em cima de espelhos reluzentes e transparente que não tocam o chão, esse espelhos são usados para os *xapiri* se deslocar, brincar, dançar e guerreiam, os espelhos ficam em toda parte como teia de aranha. (Sem nome)
- No meu entendimento o povo ameríndio acredita que na etnia Yanomami a terra foi criada por ‘Omama’, e que os espíritos como por exemplo ‘*xapiris*’ tem um lado bom e ruim, e representa o ser ‘humano’ em forma de animal. ‘É quando criança durante o sonho que se manifestam os primeiros dons pelo xamanismo, pois os espíritos animais olham para a criança escolhida com ternura. (A. S. R.)
- Eu entendi que os *xapiri* são imagens dos animais yarori que moram nas montanhas e morros andam pela floresta durante a noite e dormem durante o dia e banham em rios e são parecidos com nós humanos, mas são bem minúsculos e têm muitos filhos e não

morrem pois são imortais. Os xapiri são muito bonitos estão sempre bem enfeitados, limpos e cheirosos e os corpos nunca ficam sem pintura e nem enfeites o corpo é coberto de tinta de urucum, as pinturas têm ondulações, linhas e manchas pretas bem brilhantes. (J.M.M.)

- Todo conhecimento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios conhecidos como xamãs'. Eu entendi que os xapiri são espíritos que se parecem humanos, eles envelhecem, crescem, tem filhos, mas não morrem. Para se tornar um xamã, tem que aparecer durante os xapiri para criança durante o sonho, entendi que na religião deles as coisas são mais diferenciadas, e é isso que os torna cada vez mais interessante. (E.)

Atividade 2: O que você entendeu sobre o pensamento ameríndio? 20/10/23

- Eu entendo que são índios que vivem na mata pelados que comem do nosso trabalho e que só bebe cachaça. (S.)
- É diferente do meu pensamento. Já que vivemos de culturas e sociedades diferentes. O pensamento ameríndio é mais antigo e passou por diversas transformações até o que é hoje igual ao pensamento do mundo contemporâneo, mas com virtudes e ideologias totalmente diferentes. (J. L.)
- Eu penso da seguinte forma, o povo ameríndio deve ser respeitado, pois têm crença diferente do restante da população brasileira, portanto nós como cidadãos devemos respeitar, pois assim como nós temos tradições, culturas, costumes, o povo indígena é da mesma forma. (A. S. R.)
- Que eles pensam diferente de nós as culturas deles são diferentes o modo de se vestir, modos de falar, mas nem todos os índios mora na aldeia uns mora em outro lugar procura emprego e mesmo alguns não voltam pra aldeia. É o meu pensamento que acho sobre os índios. (E.A. G.)
- Eu penso que os indígenas têm seus pensamentos, cultura e vida diferente de nós, penso que eles não são como pensam o estilo de pensar e conviver entre si, nós temos uma cultura, religião e crenças diferentes, eles têm seu estilo de caça, eles têm uma crença de seus deuses. E eles têm culturas diferentes, dependendo de sua tribo e não são todos iguais suas línguas são diferentes. Como não conhecemos (grifo do estudante)

chamamos eles de loucos ou estranhos por não se vestirem ou pelos seus rituais, mas eles são bem parecidos conosco. “Seres humanos normais”. (M.G.S. A.)

- Eu penso que os indígenas devem ser mais valorizados porque eles têm uma cultura muito linda, e quando os portugueses chegaram no Brasil os índios já estavam no Brasil. Eu acho que eles deveriam ser símbolo nacional do Brasil. (M.L.)
- Eu acho que eles pensam muito diferente do que nós, a maneira de viver, conviver, falar o modo de se vestir é bem diferente do que o nosso por isso penso que eles são um povo fora do normal. Por exemplo: eles ficam sem roupas e nós ficamos com roupa. (N.)
- Eu acho legal a cultura deles, o comportamento sobre as pessoas mais velhas, do jeito que eles são unidos. (A.C.V.S.)
- Desde que estudei sobre o pensamento ameríndio, achei muito estranho, como as religiões, costumes e o fato de não acreditarem em Deus, porém, sempre respeitei. Achei estranho pois as crenças e os deuses que eles acreditam é totalmente diferente da minha crença. (K.L.S.)
- Os índios são um povo que tem sua cultura e colocam pau de árvore para dizer que é pessoa quando morrem algum familiar deles e têm a cultura deles fazerem a briga e também têm a música deles, têm suas pinturas no rosto eles fazem macumba, eles são esquisitos e andam pelados e cantam músicas estranhas, são um povo muito diferente de nós. (J. P.)
- Eu penso que lá eles têm uma ideia diferente e suas culturas também são diferentes mesmo com o tempo moderno, eles continuam com as suas tradições, então os seus pensamentos são o mesmo, como aconteceu? Como nós nascemos? Entre outras ideias, então eu acho que o pensamento deles é uma coisa linda de se ver pois eles zelam muito esses pensamentos. (V.S. P.)
- Que eles pensam diferente de nós. As culturas deles são diferentes, o modo de se vestir e até mesmo de agir. Mas nem todos os indígenas seguem a cultura da sua tribo. (A.K.L.)
- Os ameríndios têm uma ideia diferente e suas culturas também são diferentes mesmo com o tempo moderno, e eles também têm suas habilidades com artesanato e varias outras coisas, eles criam suas casas, procuram sua própria comida, têm seus deuses e religião diferente, as tradições deles são bastante diferentes da religião de hoje em dia, seu modo de se vestir é diferente, sua cultura têm suas regras sobre deuses e os Deus do sol, da chuva e vários outros. Eles ensinam seus próprios filhos por meio da oralidade por seus grandes sábios, conhecidos como xamãs, são pessoas mais velhas da tribo e

pelos ancestrais que eram humanos com nome de animais os que se metamorfosearam em caça (humano-veado, viraram veados que moravam na floresta) para mim nada disso faz sentido que humanos viram veados, para mim tudo é mitologia!!! (A.V.)

- Bem muito diferente do que estou acostumado, mas saber sobre achei muito interessante, já que é uma religião indígena. (J. M.)

APÊNDICE 5 As palavras das crianças – Turma 92.02

Atividade: O que eu penso sobre o pensamento ameríndio? – 20/10/23

Nessa turma foi decidido aplicar a proposta de produto tardiamente, por verificar que seria importante que os estudantes tivessem contato com esse tipo de proposta. A proposta inicial visava apenas os estudantes do 8º Ano. Depois, percebeu-se que seria importante entender qual seria a visão destes estudantes sobre o pensamento ameríndio, já que estão à caminho do Ensino Médio. Na roda de leitura, lia-se e discutia o texto, pois o tempo de aplicação do produto foi interrompido por exigência do Professor Responsável pela disciplina, alegando que a pesquisa estava atrapalhando o seu trabalho. Então, buscou-se ao menos os relatos dos estudantes sobre a temática proposta.

- De que eles têm a cultura deles, de que eles têm sua diferença. Eles creem na crença deles. eles têm os estudos que são renovados por espíritos que se comunicam com eles. Eles têm que vêm aos sonhos. Eles têm um modo de viver diferente. A nossa forma de aprendizagem depende de internet, tecnologia e outros. Já eles vêm dos pensamentos que os espíritos que ele diz que existem. Um modo de vida diferente do nosso contexto. (M.V. L.)
- O pensamento ameríndio é enormemente diverso, variando de uma nação indígena para outros. É importante reconhecer que não existe um único pensamento, mas sim uma multiplicidade de tradições, crenças e filosofias, muitas das quais estão profundamente conectados à natureza, à espiritualidade e a relação com a terra. Valorizar e respeitar sua diversidade é fundamental para compreender (e ampliar as culturas indígenas e com perspectivas únicas pelo mundo) trecho incompreensivo, o destaque feito daquilo que se pode “traduzir” da escrita do estudante. (A.J. M.)
- O perspectivismo ameríndio diz respeito à síntese conceitual operado por Eduardo Viveiro de Castro (1951) e Tânia Stalz Lima para tratar de um importante matriz filosófico amazônico no que se refere à natureza nacional dos seres e da composição do mundo. Eram grupos de coletores e caçadores fabricar já dominavam o fogo e sabiam fabricar instrumentos de pedra segundo pesquisas arqueológicas realizadas na região de São Raimundo Nonato localizado do Estado, existem indícios da presença de seres humanos na região datados de 48 mil anos. (T.)
- Escuta a escrita: por uma teoria literária ameríndia. Este texto estabelece pontes entre a teoria da literatura e a etnoantropologia contemporânea, e propõe repensar a noção de ficção a partir de conceitos do mundo ameríndio. Ilustra a discussão uma análise da

“lição de escrita”, de tristes trópicos relido não como farsa, mas como força e arte. Eu não sei nada. (D.P.)

- Os ameríndios têm uma cultura diferente da ocidental, vem passando de geração para geração sua cultura, e o respeito pelos mais velhos é grande, é eles que ensinam os jovens, pela oralidade. Penso que são bem diferentes de nós ocidentais, pois usamos livros eles não usam, eles praticam a memória e seguem os espíritos que aparecem para eles após tomar o pó das árvores *yãkoana hi*. Eles se preocupam com a natureza e cuidam dela pois os espíritos *xapiri* moram lá. (E.B.B.)
- O pensamento ameríndio vem de uma série de ideias de gerações passadas que são transmitidas através dos mais velhos que em sua cultura são chamados de “xamãs” e repassam aos mais novos pela oralidade. A oralidade é uma das coisas mais importantes na cultura ameríndia e indígena, pois eles não necessitam de “pele de imagem” para receber o conhecimento e sim a fala que é guardada pelos antepassados até os tempos atuais. O pensamento ameríndio aborda muito o contexto de como a terra foi criada e os espíritos de animais que aparecem de forma reencarnada. Meu pensamento em relação aos povos ameríndios não é uma opinião controversa pois em cada lugar existem pessoas com pensamentos, culturas, hábitos e ideias diferentes, eles seguem uma cultura que ao meu ver é extremamente diferente do mundo ocidental, eles procuram expandir e preservam seu pensamento. (V.G. M.)
- O pensamento ameríndio é incrivelmente diverso, variando de uma nação indígena para outra. É importante reconhecer que não existe um único pensamento ameríndio, mas sim uma multiplicidade de tradição, crenças e filosofias muitas das quais estão profundamente conectadas à natureza, à espiritualidade e a relação com a terra valorizar e respeitar essa diversidade é fundamental para compreender e apreciar as culturas indígenas e suas perspectivas únicas sobre o mundo. (P.H.)
- “Os ameríndios lutam contra do desmatamento, e lutam pela preservação do meio ambiente, na defesa dos direitos indígenas, da sua cultura e da posse da terra.” Eu penso que os ameríndios são bastante importantes pois eles protegem o meio ambiente coisas que muitos não o fazem, eu acho interessante o fato deles terem infinitas palavras e não escreverem nada em livros que eles guardam tudo na memória, isso é bom pelo fato deles não estarem desmatando e cumprindo com o que eles falam “preservação do meio ambiente” é também por eles guardarem na sua mente essas informações sua mente será

ampla é se tornam inteligentes. Eu conheço muito o básico deles e achei muito interessante. (M.C.O. C.)

- Acho interessante a cultura dos povos ameríndios e povos pré-colombianos que cada população tem seus rituais, culturas, jeito de pintar o corpo e que cada povo fala de um jeito diferente com festivais, danças, canções e tradições diferentes. (A.B.)
- Acho interessante a cultura dos povos ameríndios e povos pré-colombianos que cada população tem seus rituais, culturas, etc. (D.)
- O pensamento ameríndio é transmitido pelos xamãs e o meu pensamento sobre isso é que não acho nada sobre isso, não tenho nada contra e isso não me interessa. É isso. (L.D.)
- Eu penso que os povos ameríndios têm uma cultura muito fictícia e diferente. Pois o conhecimento ameríndio é transmitido por meio da oralidade por seus grandes sábios. E os ameríndios não usam livros para guardar seus conhecimentos e suas palavras são infinitas. O pensamento ameríndio se aprende na convivência diária com a comunidade. É um pensamento e uma cultura diferente, que envolve espíritos, e é bem difícil para entendermos. (N.M.V.)
- A maior parte de todo o conhecimento ameríndio é transmitido pela oralidade por meio dos grandes conhecimentos, que são chamados de xamãs. Xamãs são os integrantes mais velhos da tribo. O discurso quem fala é os mais velhos e eles também evocam os primeiros ancestrais que viram *xapiri* (espíritos animais) para se expressarem com sabedoria, por esse motivo eles não usam nenhum livro para guardar seus conhecimentos e as suas palavras são infinitas isso eles aprendem na convivência com a comunidade. (J. V.)
- Bom eu não tenho nada contra os ameríndios. Eu penso assim que cada um tem a sua cultura e hábitos. Eu não tenho muito a dizer sobre eles, foi como eu disse no começo que não tenho nada contra eles e etc. Mas também tem coisas que eles fazem e falam que eu não concordo. Pois temos um pouco de diferença em algumas coisas entre ambos. Mas é isso. (I.F.P. S.)
- Eu penso que é uma cultura muito forte, e para mim, até difícil de acreditar, mas é algo real. E essa cultura deve vir de milênios atrás, pois os costumes e rituais vem passando de geração à geração há anos. Na cultura ele têm espíritos, *xapiri*, *xamã*, dentre outras coisas, penso que pode ser uma das culturas mais diversas. Penso também que são povos muitos inteligentes, que preservam sua morada. (A.C.)

- Eu penso que os ameríndios têm uma cultura diferente e também fictícia. E o conhecimento desses ameríndios vem por meio da oralidade e por seus sábios, eles não têm livros pois não precisam guardar seus pensamentos em livros pois têm pensamentos infinitos. E também o pensamento ameríndio é bem diferente, que envolve espíritos e bem difícil de compreender. (F.T.)

APÊNDICE 6 Relatos da professora-pesquisadora em relação a aplicação da proposta do produto educacional

Relatos da aplicação do produto

Turma 82.02 – Terça - 05/09/23

Primeiro dia de aplicação do produto e por conta dessa aplicação meio que voltei pra sala de aula por conta da pesquisa. Para os meninos foi um misto de emoção e alívio por eu ter voltado, já não estavam mais aguentando os professores substitutos. Segundo eles, não haviam aprendido nada, é uma queixa constante que ouço também quando estou em sala de aula. Encontrava-me de licença para estudos. Fui substituída por vários Professores Auxiliares que trabalham na escola, até chegar o docente enviado pela Secretária Municipal de Educação.

Não sei como não haviam aprendido nada, pois quando eu estava em sala eles reclamavam que não entendiam o que eu estava ensinando, ou pelo modo que falo, ou pelos textos que não conseguiam interpretar, mas sempre havia algum tipo de queixa sobre o “não aprender nada”. Fico me perguntando o que esse “mantra” quer dizer. Como não se aprende nada?

Pedi para que se organizassem em círculos, expliquei sobre o que iríamos estudar com uma breve explanação sobre o assunto e em seguida distribuí o material. Falei que seria leitura aleatória, individual e em grupo, pois todos deveriam acompanhar a escrita registrada em “peles de imagem”. Pedi a um aluno novato para iniciar a leitura, o mesmo disse que não sabia ler, pensei que não queria participar e pedi para que sentasse ao meu lado. O estudante em forma de confiança revelou que não sabia ler como os demais, que gaguejava, mas que já tinha lido mentalmente. Falei pra não se preocupar, pois estava na escola e é na escola que se aprende a desvendar os códigos escritos. Passada essa questão, começamos a ler o material.

Começamos a leitura até que surge um problema de paginação. A turma ficou agitada, não encontrando a página recomendada, só nisso levou cerca de uns 20 min, até tudo se acalmar e recomeçar. Do início da aula até o tumulto da paginação se levaram uns 40 minutos perdidos. É interessante como tudo fica “grande” quando se é criança, mas acho que até com adultos teria um pouco de agitação ou reclamação pelo fato de o material encontrar-se com “problemas”. Eles estavam realmente concentrados, lendo e parando entre uma palavra ou parágrafo para fazer perguntas. Um momento dos sonhos para qualquer idealizador da educação que acredita num planejamento executado na íntegra, sem interferências de qualquer natureza.

Pedi para responderem os questionamentos do início do capítulo, pois já não havia tempo suficiente nem para ler o primeiro parágrafo. Todos concluíram a atividade. Reforcei que para

esse bimestre seria estudado o pensamento ameríndio. Pareciam que haviam compreendido o que estava falando e propondo como estudo.

Havia combinado com o professor substituto que levaria oito aulas para aplicar toda a Unidade I da sequência didática, por conhecer a realidade pedagógica dos estudantes, pois a maioria encontra-se vários níveis de alfabetização, um ou outro tem fluência na leitura.

Turma 82.02 – Terça -12/09/23

Cheguei na sala de aula, pedi pra que todos se organizassem em círculos e pegassem o material de estudo. Daniel e Gabriel tinham perdido o material e me pediram outro o qual recusei, dando-lhes uma bronca pela falta de zelo e de compromisso. Fiz a chamada e começamos a colocar o material na sequência numérica certa, levando meia hora do tempo da aula.

O primeiro autor a ser estudado foi Davi kopenawa, estava tudo fluindo bem até que a Paola me perguntou se o que estávamos lendo sobre *Omama* era alguma historinha inventada da minha cabeça, pois achava que o material não continha teor educativo e muito menos era assunto para a disciplina de filosofia. Os questionamentos foram vários se de fato aquela leitura era Filosofia, se essa filosofia vinda do pensamento ameríndio, se não passava de algo inverídico ou algo fictício. Fiquei paralisada com as perguntas, sem entender o que eles estavam falando, pois na minha visão, eles haviam compreendido que iríamos estudar um outro saber, um pensar diferente do qual estávamos habituados, mas que se tratava de um saber ancestral vindo dos povos da floresta. Essa era proposta de estudo do semestre. Devido estar perplexa pela novidade, parei o que estávamos fazendo.

Senti que havia necessidade de interromper a leitura para buscar compreender o que os estudantes conheciam e pensavam sobre os povos da floresta. Como atividade pedi que escrevesse sobre o que haviam aprendido sobre os ameríndios. A leitura seria retomada na próxima aula.

Turma 82.02 – Terça -19/09/23

O início da aula transcorria bem com uma certa tranquilidade, a leitura do texto estava fluída, mas quando chegou no trecho sobre os espíritos *xapiri*, começou o alvoroço. Os estudantes pararam de ler e como numa orquestra sem sintonia, as vozes foram ficando desarmoniosas e barulhentas como trovão em meio à tempestade, até então não estava entendendo

o que estava acontecendo, da quebra inesperada da leitura e do barulho sem sentido. Daniel dizia ser impossível os espíritos terem conhecimento, que sendo os indígenas atrasados deveriam procurar Deus, pois não tendo internet não sabiam nada.

Élcio dizia, que faltava Deus na vida dos indígenas e que deveriam ler a Bíblia, por viverem na floresta nada sabiam sobre a criação do mundo e de Deus.

Miguel falou que há várias teorias sobre a criação do mundo, citou a teoria do Big Bem e que a dos ameríndios seria mais uma entre outras teorias a explicar a criação do mundo.

Igor parecia bastante confuso, me perguntava como uma explosão poderia fazer surgir a natureza e as pessoas. E qual teoria seria verdadeira?

Muitos falavam que a verdadeira história da criação do mundo estava descrita na Bíblia. A turma ficou extremamente agitada quando o assunto foi sobre os espíritos animais, não se dava para compreender os murmúrios inquietos da sala. Essas falas tinham um misto de indignação, dúvida, descrença e confusão no aceitar e em acreditar numa das possíveis teorias da criação, pois naquele momento se deram conta que havia várias histórias sobre a criação do mundo, só não sabiam em qual acreditar e creditar numa única e verdadeira. As crianças buscavam saber qual era a única e verdadeira história da criação, para uns era a cosmovisão cristã para outros a da ciência, mas no fundo queriam se agarrar numa que fosse capaz de preencher a lacuna da incerteza. Qual cosmovisão acreditar a teísta ou a ateaísta ou panteísta? A da Bíblia e a da Ciência eram as mais conhecidas, mas a dos ameríndios estavam tendo os primeiros contatos e não poderiam acreditar que esses povos também tinham a sua própria cosmogonia. Parecia que só havia dois mundos ou dois tipos de conhecimento, o da ciência e o do cristianismo.

Todos buscavam uma justificativa lógica ou religiosa para defender seu ponto de vista, a qual condenavam veementemente uma outra visão sobre a criação do mundo. A dos ameríndios foi condenada pela maioria dos estudantes. Para eles, a visão dos indígenas era totalmente impossível, pois são pessoas que vivem isoladas na floresta, sem conhecimento e atrasadas social, economicamente e tecnologicamente. Esse entendimento de cunho racista vindo das falas das crianças é algo que deve ser revisto porque essa visão é aprendida em algum espaço das vivências dos estudantes, seja o escolar ou da vida diária.

Tive que alertá-los quando estavam se expressando de forma equivocada em relação à cosmogonia indígena, das falas violentas dirigidas a esse povo, da ausência de respeito aos

saberes diferentes dos nossos. As palavras proferidas dos estudantes não eram apenas de perplexidade, mas margeava um tipo de racismo nunca pensado ou experienciado enquanto docente do ensino fundamental. Falas duras que acredito serem a causa do não conhecimento do modo de vida dos povos originários. Davi Kopenawa, em toda a sua obra fala que suas palavras de sabedoria, vinda de seus ancestrais precisa ser conhecida pelos brancos e transmitidas em peles de imagens para que ao conhecerem suas palavras possam se tornar palavras de vida capaz de proteger seu povo e a floresta, e assim terão seu modo de viver respeitada, sem a invasão de seus territórios e o aniquilamento dos seus costumes. Para esse autor ameríndio, a partir do momento que os brancos os conheçam por meio de suas palavras de cunho político, deixarão de ter sua vida violada.

Por uns instantes fiquei observando aquela agitação fônica, aquelas vozes e aqueles corpos agitados movimentando-se pela sala, os olhares indignados, gestos raivosos como se tivessem acabado de ler alguma blasfêmia. Era como se fosse um filme, uma película comportamental palavreada nunca visto. Pedi para se acalmarem, pois precisaríamos retornar a leitura do texto com pontuações cordiais porque o que estava acontecendo em sala em nada se compara aos modos “civilizados” que julgamos ter se comparado aos modos de ser e de viver dos habitantes da floresta, que de acordo com algumas falas são “selvagens e atrasadas”. Foram instantes de muita violência simbólica. Ao estudarmos um novo conhecimento vindo dos povos originários deveríamos ter uma atitude de respeito e sermos abertos as diferentes formas de pensar, buscar compreender este saber que por muitos anos esteve e ainda se mantém sob o julgo do colonizador, que chegou invadindo, saqueando, impondo sua cultura e exterminando os povos originários.

Até que em algum momento ouviu-se o silêncio e a tranquilidade. Aí, surgiu a ideia de propor como tarefa a escrita do que não concordavam com o pensamento ameríndio.

Turma 82.02 – Terça - 26/09/23

Tudo ocorreu bem, Miguel se prontificou a fazer a leitura do material e a cada parágrafo perguntava se havia alguma dúvida, estranhamente ninguém tinha e tal fato me deixou preocupada. Apenas Miguel relatou que estava achando tudo muito interessante.

A polêmica quanto aos espíritos *xapiri* e a criação do mundo pareceu-me superada. Terminamos a leitura do capítulo sobre Davi Kopenawa e começamos sobre Ailton Krenak.

Expliquei em Krenak, um grande líder na defesa da natureza, do território e da cultura ameríndia, que todo o seu pensamento estava mais voltado para as questões políticas.

Essa turma foi a primeira a ser aplicada o produto educacional. Inicialmente, houve muito estranhamento ao terem contato com a cultura ameríndia, ficaram perplexos ao conhecerem o modo de vida dos indígenas, da oralidade, da forma como interpretam a vida e da importância dos espíritos e dos mais velhos na transmissão do conhecimento.

Quando foi estudado sobre os espíritos *xapiri*, tiveram um certo preconceito por conta da forte visão cristã da maioria dos estudantes. Percebeu-se nas falas, a predominância da ideia dos povos originários não como pessoas, mas como animais ligados a natureza, vivendo isolado como seres exóticos do tempo da colonização. E como não eram considerados humanos, eram isentos de humanidade na compreensão da maioria desses estudantes. Jamais imaginaram que os autores que estavam lendo, são pessoas envolvidas em movimentos em defesa dos direitos indígenas e do território, que possuem formação universitária. No imaginário das crianças, há um pensamento consolidado de animalidade e não de humanidade.

Turma 82.02 – Terça -17/10/23

Quando começamos a aula percebi que a maioria dos estudantes estavam sem o material da pesquisa, perguntei para os sem material o motivo de não estarem com ele. As explicações foram as mais variadas possível como roubo, deixados em casa e as dos mais sinceros que haviam perdido.

Fiquei muito chateada com o descaso e com a falta de responsabilidade dos alunos em não terem cuidado com o material, como a Filosofia não têm material de apoio tanto para o professor quanto para os alunos, aquele em especial foi confeccionado e pago com recursos próprios. Nesse momento de desabafo, acho que saí da linha do pesquisador aos modos científicos, acabei sendo afetada emocionalmente pelo descaso com o material. Percebi, que tudo é descartável porque ao falarem da ausência de material pediam outro para substituí-lo da forma mais natural, corriqueira, de substituição, descarte. Uma sensação de impotência pela brevidade de tudo.

Os sem material me pediram outro, já que estavam sem os mesmos. Isso me deixou mais indignada, ao perceber que tudo é descartável e substituível, ao se perder algo

imediatamente é substituído sem grandes prejuízos e amarras por outro, dado ou comprado. Ficaram sem material, pedi para acompanharem a leitura junto ao colega do lado.

A aula teve que ser redirecionada, entrando no assunto o tema do consumo desenfreado, o descarte da vida e o pensamento de Davi Kopenawa, fizemos um paralelo de nossa cultura com a deles. Como sei que sou, ameacei ficar para além do horário, caso não terminássemos de estudar toda a unidade, numa atitude bem autoritária. Quando tenho essas posturas fico reflexiva, como devemos ser democráticos em meio a nossa posição de poder? Como ser um mestre ignorante? Como deixar de ser um professor explicador no fundamental?

Foi na base da ameaça que terminamos de estudar a parte teórica da unidade, mas infelizmente não tínhamos a oportunidade de fazermos a atividade por conta do encerramento abrupto da pesquisa. Analisarei apenas o material escrito por eles durante o início da pesquisa.

Turma 82.01 – Sexta- 15/09/23

Hoje apliquei o produto na Turma 82.01, procurei usar de outra estratégia, em vez de começar direto na aplicação do produto. Expliquei o que seria estudado nesse semestre e pedi para escreverem: “O que sabiam sobre os ameríndios?”. Imaginei que nem sabiam o que era os indígenas, já que os indígenas são lembrados como “índio”, não sendo usual na linguagem da escola e do cotidiano as terminologias “indígenas” ou “ameríndios”. Imaginei que teria a mesma experiência da Turma 82.02, em que os estudantes vieram com uma enxurrada de perguntas sobre o que eram os indígenas. Percebi, o quão as crianças ainda tinham a visão que os indígenas encontravam-se vivendo no tempo cabralino e impregnados dessa visão europeizada que se formou sobre os povos da floresta.

Partindo da ideia, de que os estudantes apresentavam um conhecimento limitado sobre os saberes originários, comecei a distribuir papel em branco para que escrevessem o que sabiam sobre os povos da floresta. Para depois introduzir o assunto da sequência didática.

O aluno Gabriel, disse eles eram burros que não sabiam de nada. Assim que terminaram a atividade, iniciamos a leitura do texto. Turma organizada em círculos, quem se sentisse a vontade de ler, lia um parágrafo, eu lia e discutíamos, mas não conseguimos ler o primeiro capítulo, ficamos apenas nas primeiras impressões.

Nesse mesmo dia, tive orientação e não apresentei uma estrutura de trabalho para o Professor Roberto porque eu nem sabia por onde começar a escrever a dissertação, pois faltava

elaborar a Unidade II do produto. A Unidade II abordaria o pensamento afro-brasileiro. Até que chegamos à conclusão que não haveria condições de manter na pesquisa o pensamento afro-brasileiro por conta do tempo limitado e pela ousadia em fazer pesquisa sobre duas temáticas distintas. As dificuldades com um tema já se mostraram difícil, pelo fator tempo e na pesquisa de matérias e obras de autores/as de cada temática. Na indígena, há pesquisadores na antropologia, arqueologia, etnologia, mas não há na filosofia. Na Afro-brasileira, já se encontra autores e autoras da temática da cultura afro-brasileira, mas demandava dedicação apurada para leitura e entendimento desse material. Na verdade, as duas temáticas exigem do pesquisador uma leitura cuidadosa e sensível. Mas ambos os temas são gostosos de se pesquisar por sua riqueza de saberes e pela força da resistência.

Essa possibilidade de focar em apenas um tema num primeiro momento me deixou bastante aliviada, pois sabia que não teria condições para me dedicar a temas tão distintos, embora eu achasse que havia entre eles algumas semelhanças. Achava que o pensamento ameríndio e afro-brasileiro fossem parecidos, pelo histórico de violências que vem sofrendo desde o dia que Cabral pisou nessas terras até os dias de hoje. Primeiro, pelo silenciamento dos seus saberes, pela invasão dos territórios, pelos corpos escravizados, pela política estatal de extermínio e apagamentos. Há de se perguntar como manter na luta pela vida quando se tem o aparato da morte? A morte institucionalizada como política pública e de violência simbólica, de não reconhecimento de outros saberes que fazem parte da cultura brasileira, da sua substituição e pela imposição violenta do saber do dominador, que tudo castra e destrói.

A decisão pelo corte me deixou bastante aliviada, mas, no entanto, tive aquele sentimento de vazio por deixar de lado um tema que gosto muito de estudar. Na verdade, eu adoro a minha pesquisa, ela se parece uma cebola, que vai se descortinando a cada camada. E ao mesmo tempo é bastante dolorida, angustiante a cada leitura feita sobre a barbárie que indígenas, africanos e afro-brasileiros continuam a enfrentar para dismantelar a necropolítica vigente em nosso país.

Turma 82.01 -Sexta- 22/09/23

A aula começou tumultuada. Os estudantes quando começaram a ler o material, ficavam rindo com malícia por conta dos nomes dos autores ameríndios. Alguns se atrapalharam bastante a aula e tive que pedir para se retirarem da sala e esperar na Supervisão para uma conversa.

Levei cerca de trinta minutos para começar de fato os estudos com a leitura do material. Com o decorrer do tempo percebi mais risadas maliciosas. Inquieta perguntei o motivo dessas risadas e eles responderam que não havia um motivo, que eram apenas, risadas. Na minha cabeça é impossível rir para o nada, ou é possível.

Percebia a cada frase lida um certo preconceito ou um certo desdém pelo assunto abordado, a leitura não avançada, sempre tinha alguém rindo de um jeito que na minha visão era bastante desrespeitoso. Fiquei extremamente chateada por me sentir ofendida com o desrespeito anunciado em forma de risada em relação ao conteúdo proposto. Ofendida pelo desprezo que os estudantes demonstravam com o conhecimento indígena, como se os indígenas fossem seres extraterrestres e que tudo aquilo mais parecia um conto ou uma obra fantástica, menos um saber.

A leitura não avançava por conta das risadas que me incomodava, chateada com o comportamento da turma, resolvi punir os gozadores, obrigando-os a ler o material. Insisti para que determinado estudante lesse o texto e como ele não sabia onde o outro tinha parado, pedi para que começasse desde o início até se encontrar no texto, minha atitude autoritária mais atrapalhou que melhorou, pois o estudante demorou para iniciar e com isso fui perdendo o tempo de aula. “Perdendo tempo” o meu tempo, foi nisso que fiquei pensando enquanto estava vivenciando a não aceitação ou o acolhimento por parte dos estudantes daquilo que achava importante pra mim e que na visão deles não passaria de um assunto que consideravam desnecessário que talvez em nada poderia contribuir na sua aprendizagem.

Fiquei me perguntando qual a origem de tamanha rejeição, seria da minha postura autoritária enquanto professora e aplicadora de um produto, cujo assunto não despertou o interesse dos estudantes; ou da falta de familiaridade com os conhecimentos sobre os povos originários ou se era como os indígenas são retratados pelos meios de comunicação e pelos conteúdos escolares. Algo não saiu como pensamento e idealizado por mim e refletiu desastrosamente nas crianças.

Pensei para a próxima aula que a leitura deverá ser livre e o estudante se disponha a fazê-la de forma livre e espontânea, em vez de eu indicar alguém que não a queira ler. Hoje não foi uma aula fácil de começar porque havia uma certa resistência dos estudantes em participar da aula e isso me deixou bastante chateada.

Turma 82.01 – Sexta- 29/09/23

Aula com início tumultuado com os estudantes conversando durante a leitura do material e demonstrando um certo desinteresse pelo assunto. Falei que leitura seria espontânea e que poderia ser interrompida a cada dúvida ou quando houvesse necessidade de se fazer algum comentário.

No entanto, a cada parágrafo lido, perguntava se havia alguma dúvida ou se queriam fazer algum comentário, mas estranhamente disseram, não. Senti a falta das calorosas discussões sobre o texto, a leitura fluiu sem interrupções ou questionamentos. Fiquei sem entender esse novo comportamento. Os comentários antes tão raivosos e indignados foram silenciados.

Não sabia se ficava aliviada, achando que estavam entendendo tudo sobre o assunto ou não entendiam nada e queriam mais era finalizar o capítulo sobre Davi Kopenawa. Todas as aulas de aplicação do produto nessa turma como na maioria das outras, eram cercadas de polêmica surgidas com o decorrer da leitura do material. Nesse dia apenas o Calebe fazia uma ou outra pergunta, cuja pergunta era do significado das palavras.

Pude perceber que os estudantes não têm acesso a material que fale sobre os povos originários, na cabeça deles essas pessoas vivem de forma isolada na natureza, sem cultura, sem conhecimento e de forma atrasada tecnologicamente. Foi o que ouvi durante esses dias, de como os povos originários careciam ser aculturados. A visão de desenvolvimento de forma linear, conforme os padrões europeus de progresso, por isso acham sua cultura atrasada.

Turmas 82.01/92.01 – Sexta -20/10/23

Com o encerramento da aplicação do produto, pedi aos estudantes dessas turmas para escreverem o que tinham entendido sobre o pensamento ameríndio.

Turma 92.01 – Sexta -22/09/23

Logo em seguida fui para a Turma 92.01, a qual iniciei aplicação do produto pela primeira vez. Foi um pouco difícil começar a aula, pois alguns estudantes queriam sair da sala por diversos motivos: ir ao banheiro, beber água, ir à coordenação ou pela simples vontade de dar uma volta despreziosa fora da sala de aula para não ficar na aula de Filosofia.

Esse início nada receptivo me aborreceu ainda mais. E mudei inicialmente o foco para falar de outro assunto. Pedi para se organizarem e comecei falar para eles e elas que nesta vida não se faz tudo o que se quer, só fazemos o que não queremos e dei vários exemplos, como: que gostava de estudar e não gostava de trabalhar, mas por vivermos em um mundo do trabalho, a qual não sou dona dos meios de produção e pela necessidade em pagar minhas despesas e os estudos me obrigam a trabalhar para compensar essa falta de liberdade de se fazer o que se quer e no momento desejado; adoraria viver viajando, mas não posso porque tenho que trabalhar para poder ter condições financeiras para pagar as viagens. Terminado meu discurso, disse que quem quisesse sair poderia ficar à vontade, mas não saíram porque seriam “resgatados” pela coordenação e seriam punidos com uma advertência dada pelas autoridades da escola. O “resgate” pela administração da escola foi mais um exemplo de que em algum momento a livre escolha é cerceada.

Quando finalmente, começamos a ler o material, a aula fluiu e os estudantes se mostraram mais interessados, houve discussões sobre a diferença entre a nossa visão de criação do mundo e a dos ameríndios. Falei um pouco sobre a Cosmogonia, seu significado filosófico e que cada povo apresenta a sua visão de mundo, existindo inúmeras formas explicativas sobre a origem de tudo.

Apesar dos atropelos do início, o final da aula foi muito bom, percebi que gostaram do que estavam aprendendo. Na minha percepção, a proposta foi bem recebida e bastante interessante para os educandos. Isso me deixou contente e esperançosa.

Turma 92.02 – Terça -26/09/23

É a primeira vez que aplico o produto com esta turma. Pedi que alguém se disponibilizasse para iniciar a leitura do material, mas antes expliquei a proposta de estudo e expliquei como se daria a aula, cuja dinâmica da leitura poderia ser interrompida a cada dúvida que surgisse, pois o que estava trazendo era um material novo, um saber com o qual não estávamos acostumados. Achei que deveria fazer esse tipo de observação inicial, pois a minha experiência com as outras turmas me fizeram refletir minha postura enquanto pesquisadora e professora.

Lemos até o subtópico sobre os *xapiri*. Toda a leitura foi intensamente debatida, principalmente sobre o processo de criação do mundo em que os estudantes perguntaram qual

seria o gênero de *Omama*, pois era impossível na visão deles pescar uma mulher no formato de peixe e casar-se com ela.

Igualmente, impossível a existência dos espíritos animais como principal fonte de conhecimento e esses espíritos a permanecer habitando a floresta como se fossem humanos ou ex humanos. Para os estudantes, a relação dos indígenas com os espíritos era algo surreal ou no mínimo algo fantásticos que jamais seria possível de acreditar no contexto da cultura ocidental.

O debate foi tão intenso, expliquei para além do material lido. Falei das diferenças entre uma etnia e outra, para algumas etnias os vegetais têm espíritos assim como os animais, mas sempre explicando que cada povo possui suas características próprias.

Essa turma foi bastante receptiva com a proposta, foram bastante participativos, tiraram dúvidas e criaram outras. Percebi muita seriedade no debate e da forma como se expressavam para entender toda aquela informação que estavam tendo contato.

Ao aplicar a proposta de produto, vou tendo a impressão que o acesso a conteúdo sobre os ameríndios é escassa, outra possibilidade possível seria a forma como são retratados nos livros didáticos que as crianças têm acesso ou como as informações transmitidas pelos meios de comunicação chegam aos nossos estudantes. Talvez seja por isso as varias manifestações orais e corporais dos estudantes, um misto de aceitação, negação ou mesmo de discriminação. De uma forma ou outra causa um incomodo inexplicável que me afetou profundamente.

Turma 92.02 – Terça -17/10/23

Assim que começou a aula os estudantes me perguntaram o porquê de se estudar sobre o pensamento ameríndio? Que não precisavam estudar para serem bem-sucedidos na vida, pois iriam ganhar muito dinheiro fazendo vídeos para o Tik-Tok.

Sáímos para o café, na volta quando recomeçamos a estudar sobre Davi Kopenawa fizemos um paralelo entre os ensinamentos transmitidos pela oralidade e o ensinamento transmitidos pelos livros.

Eles perceberam que se estivessem inseridos no contexto da oralidade não precisariam aprender a ler e escrever para conseguir a realização pessoal. Os modos de viver e de pensar do povo ameríndio é diferente da nossa cultura. Quando falaram que os indígenas eram atrasados, perguntei em que ponto de vista? Fiz uma provocação ao perguntar: quando se mata ou

desrespeita as pessoas e a natureza, poluindo os rios e desmatando, quem é atrasado? O uso indiscriminado de drogas lícitas ou ilícitas para escapar da realidade demonstra atraso de que povo?

Essa aula foi bastante reflexiva, pois deu-se a oportunidade de ensinar aos estudantes outras formas de conhecimento e de modos de vida, até mesmo para nos situarmos nesse mundo e percebermos quem somos. Pedi que fizesse a leitura prévia sobre Ailton Krenak para a próxima aula, mas fui surpreendida pela reclamação do Professor Substituto que pediu a coordenação da escola a suspensão da aplicação do produto de pesquisa durante as aulas de Filosofia. Pedi que escrevesse o que havia compreendido sobre o texto para garantir ao menos um registro dos estudantes sobre os ameríndios.